НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ
УКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ КОМІТЕТ З ВИВЧЕННЯ
КРАЇН ЦЕНТРАЛЬНОЇ І ПІВДЕННО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ

Україна в Центрально-Східній Європі

Випуск 19-20

Київ–2021

Затверджено до друку
вченою радою Інституту історії України НАН України
24 грудня 2020 р., протокол № 8

Оригінал-макет підготувала Зубець Л.А.

Тексти до друку підготувала Березанська Г.В.

Україна в Центрально-Східній Європі. — Вип. 19-20. — К.: Інститут історії України НАНУ, 2021. — 353 с.

У наукових розвідках, вміщених на сторінках пропонованого читацькому загалу видання, розглядаються маловивчені питання вітчизняної історії з найдавніших часів до кінця XVIII ст., які висвітлюються в контексті європейського цивілізаційного процесу. Зацікавлений читач знайде у них відповіді на ціле коло проблем, що досліджуються вперше або по новому оцінюються з позицій сучасної історичної науки.

Для науковців, викладачів, усіх, хто цікавиться історією України та Центрально-Східної Європи.

ISSN 2524-0277

Свідоцтво про державну реєстрацію
Друкованого засобу масової інформації
Серія КВ№ 17290-6060ПР

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE
INSTITUTE OF HISTORY OF UKRAINE
UKRAINIAN NATIONAL COMMITTEE FOR STUDY COUNTRIES
OF CENTRAL AND SOUTH-EASTERN EUROPE

Ukraine in Central-Eastern Europe

Volume 19-20

Kyiv–2021

Ukraine in Central-Eastern Europe. — Vol. 19-20. — K.: Institute of History of Ukraine NAS of Ukraine, 2021. — 353 p.

The collection includes articles devoted to some less studied questions of the domestic history from Byzantine epoch to the late of 18th century. This edition addressed to the wide circle of curious readers: scholars, lectures, all who are interesting by the history of Ukraine and countries of East and Central Europe. The authors of the collection propose the new approach or reevaluation of the problems of the Past in the light of European Civilization process.

З М І С Т

І. Історія

ІІ. Історіографія

ІІІ. Термінологія та понятійний апарат

IV. Джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни

V. Рецензії та огляди

CONTENTS

I. History

II. Historiography

III. Terminology and conceptual apparatus

IV. Source studies and special Historical disciplines

V. Reviews and surveys

Історія

УДК (1-11)+32 “Інокентія IV і Д. Галицького”

Валерій Зема
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник,
Інститут історії України
НАН України (Київ, Україна),
valerzem@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-4771-3393

СХІДНА ПОЛІТИКА ПАПИ ІНОКЕНТІЯ IV І КОРОНУВАННЯ ДАНИЛА РОМАНОВИЧА

Анотація. *Можна виділити два основні чинники, які вплинули на континентальну політику в 1240-х роках: військові перемоги монголів, що сильно зруйнували життя русинських земель та Центрально-Східної Європи, з одного боку, та розбіжність між папою Інокентієм IV й імператором франків Фрідріхом Гогенштауфеном — з іншого. Зважаючи на недружню атмосферу в Італії, папа вирішив шукати прихистку у Ліоні, де проголосив скликання церковного собору в 1245 р. У ті часи понтифік направив кілька листів до православних володарів Європи та до духовних отців християнства Орієнту, які відкидали тринітарне вчення від часу вселенського собору в Халцедоні. Листи до болгарського царя Коломана, руського князя Данила та суздальського князя Олександра висвітлювалися також Одоріком Рінальді в "Annales ecclesiastici", який продовжив "ґранд наратив" Чезаре Бароніо. Методологія нинішнього дослідження ґрунтується на порівняльному підході до наративних джерел: середньовічних та ренесансних хронік, листування, богословських трактатів. Ця стаття зосереджена на дослідженні риторики та образів епістолярних текстів у контексті коронації руського князя Данила Романовича та залучення руських князівств до церковної унії з католицькою церквою. Західне християнство створило особливу символічну мову, яку я намагаюся відкрити в різних текстах. Виділяю кілька наративних образів, які сформувалися внаслідок багатовікової полеміки між православними та католицькими теологами. Ці образи, до того ж, відображають розвиток західнохристиянської думки. Перш за все, підтримувався образ Церкви-тіла під владою римського понтифіка, який був проголошений «головою» цього Тіла. Ще однією темою, яка висвітлюється в статті, є вивчення євангельської нарації про передачу символічних ключів від Христа апостолові Петру. Середньовічні богослови наполягали на тому, що завдяки цьому жесту апостола Петра римські папи отримали ключі від Неба, що символізує їхню владу у вселенській Церкві. Цей останній образ, вбудований в листи Іно-*

кентія IV, мав свідчити про верховенство Риму над православними церквами. У західному християнському світі Теорії Corpus mysticum або Corpus Christi були істотно розвинені ще з часів Каролінгів. За словами Анрі де Любака, Гумберт Сільва Кандида об'єднав концепцію Церковного Тіла та Corpus mysticum із середини XI ст. Інша ідея, висловлена в листі до Данила, розвиває тему «Один Бог, одна віра, одне хрещення». У статті розглядаються джерела і поширення цієї ідеї у творах кількох авторів західного християнства. Гадаю, ця фраза символізує спробу папи подолати кризу перехрещування та суперечності між католиками та православними. Також обговорюються відносини між Золотою Ордою, Руссю та Заходом. Коронація Данила, а також церковний унійний рух тих часів знайшли своє відображення в історичних нараціях доби Відродження та раннього нового часу.

Ключові слова: *коронування, Золота орда, церковна унія, містичне тіло, папа Римський, хрещення.*

Аби позбутися залежності від імператора Заходу Фридриха II, обраний у 1243 р. папа Інокентій IV на початку грудня 1244 р. потайки залишив Рим і втік до Ліону, який на тоді знаходився поза межами Французької держави і перебував під орудою Філіпа Савойського. Саме там папа лишався ледь не десять років і щойно 1252 р. знову дістався берегів Італії. Поверненню у вічне місто сприяла смерть його головного супротивника, хоча хроніки надають більш драматичну версію: мешканці Риму вислали листа, в якому благали папу про вороття до столиці ап. Петра. За часів Інокентія IV сталася низка знакових в історії середньовічної Європи подій: нова виправа до Святої землі під орудою короля Людовика Святого, спроба розпочати перемовини з номадами, які підкорювали Схід Європи, врешті, проведення собору у Ліоні (декрет призначав розпочати зібрання у свято Йоана Хрестителя, 24 червня 1245 р.). Папа вдався до відновлення унійних перемовин з православними правителями Європи. На заклик приступити до спілкування з Римом схвально відгукувалися християни Орієнту, що закарбувалося в «Церковних анналах» Одоріка Рінальді[1]. Згодом собор почав набувати легендарних абрисів. Мацей Стрийковський наводить оповідку про гадану подорож Данила Романовича до Ліону, його участь в соборі, прохання про корону, поєднання з латинниками та війну з номадами Сходу. Підхопив цю історію «перший історик Київської Руси» Ігнатій Кульчинський, який записав до складу галицько-руського посольства київського митрополита Йосифа[2]. Насправді ж до собору запрошувано франкського

---

[1] *Raynaldi O.* Annales ecclesiastici / Ed. A. Theiner. Paris, 1870. T. 21. P. 374.

[2] *Томашівський С.* Предтеча Ісидора: Петро Акерович, незнаний митрополит руський (1241–1245) // Analecta Ordinis Basilii Magni. An. III, 1926. Vol. 2. P. 248.

імператора, аби вчинити над ним суд, а суперечкам володаря із Римом присвячено добру половину 21 тому згаданої праці Рінальді.

Розбрат між світською владою і духовною за часів папи Інокентія IV та імператора з династії Гогенштауфенів нагадує про низку подібних зіткнень, початок яким поклав спір щодо інвеститури між королем Генрихом IV і папою Григорієм VII, що точився в другій половині XI ст., а згодом між Фридрихом Барбаросою і папою Олександром III[3]. Спір щодо меж папської влади збігся з підвищенням ролі Риму в богословських інноваціях Заходу, бо запровадження науки про чистилище до католицького віровчення припадає саме на добу Інокентія IV. У березні 1254 р., на схилку життя, папа надіслав офіційного листа до легата-кардинала Одона де Шатору, в якому стверджував, що між латинниками і греками багато спільного, однак гідним роз'яснення лишається гостре питання моменту проходження душі через очищувальний вогонь, перед чи після воскресіння мертвих[4]. Із покликом на Апостола папа писав, що завдяки вогню, що палає, відкривається втрата, а водночас спасіння; очищенню підлягають лише легкі гріхи, а не вічні чи головні гріхи, або ж злочини[5]. У цьому ж акті повторюється рішення IV собору в Лятерані (11–30 листопада 1215 р., Рим) про допустимість грецьких обрядів: їх слід толерувати тимчасово, доки вони не становлять загрози єдності Церкви. Тому папа визначає деякі обряди допустимими, а інші вимагає узгодити із римськими, що повторює лист Інокентія IV «Cum is qui» з нагоди унії для русинів, більш докладному вивченню якого присвячено цю розвідку. На думку Юрія Аввакумова, в підвалинах наступних документів понтифіків, серед яких «Конституція для наставлення греків» (Constitutio instruens Graecos) Олександра IV, покладено послання Інокентія IV до кардинала де Шатору. Інокентій IV висловлював толерантне ставлення до причастя квасним хлібом, який папа вважав рівним облатковi, про що мовиться також у листуванні з Данилом Романовичем[6].

Як згадано, разом із проголошенням Ліонського собору папа зазивав Фридриха II прибути на нього і відповісти на численні закиди, які лунали упродовж років у бік імператора. Не в міру до свого стилю життя правитель купався в орієнтальних розкошах. Його двір у Палермо на Сицилії мав гарем, де були і євнухи, особиста гвардія імператора складалася з

[3] *Pouzet P.* Le pape Innocent IV a Lyon: Le concile de 1245 // Revue d'histoire de l'Église de France. T. 15. 1929. P. 283.

[4] *Le Goff J.* La naissance de Purgatoire. Paris, 1981. P. 379.

[5] Ibidem. P. 380.

[6] *Аввакумов Ю.* Витоки унійного богослов'я: Проблеми церковної єдності в обрядових дискусіях між Римом і Константинополем в XI–XIII століттях. Львів, 2011. С. 274–275.

відданих сарацинів, тоді як папа ставив задачі звільнення Святої землі, оборони Константинополя і вигнання монголів[7]. На соборі папа виголосив промову, в якій ставив на карб Фридрихові ІІ порушення прав Церкви, схильність до єресі, врешті усував і позбавляв його усіх прав[8]. На бік імператора франків у його протистоянні з Курією став візантійський правитель в екзилі Йоан ІІІ Ватацес, двір якого перебував у Нікеї. Василевсу обіцяно відновити таку жадану для Візантії владу над Боспором, а союз між двома правителями зміцнив шлюбний контракт: у 1244 р. юна донька франкського імператора Констанція-Анна одружилася з візантійським імператором[9]. За припущенням Вітальяна Лорана, Інокентій IV убачав у відновленні візантійської держави над Боспором появу конкурента в праві називатися оборонцем християнства. Таку роль понтифік бажав неподільно затримати за собою. Візантійсько-германський союз зійшов нанівець зі смертю Фридриха ІІ у 1250 р., а спадкоємець франкського імператора, Конрад IV, повернувся як вірний син до Риму, застережливо ставлячись і до Нікеї, і до своєї родички. Узурпацію корони Сицилії Манфредом потрактували в Нікеї як недружній щодо василевса учинок, адже острів колись був форпостом Візантії коло італійських берегів[10].

За політичного протистояння у Європі у другій половини 1240-х років папа Інокентій IV удавався до спроб укладання партикулярних уній, що мали похитнути впливи Візантії та її західного союзника. Політику Риму в умовах союзу імператора Візантії та франків описує Одорік Рінальді: «Ватацес, як і інші правителі, які тримаються грецького обряду та сектантських помилок, відкинув побожність, тоді як руський король Данило зрікся схизми і прилучився (під 1247 р. — *В.З.*)»[11]. Зближення з православними Європи були продовженням політики тезоіменитого папи Інокентія ІІІ. За його понтифікату до унії чи послуху Риму закликано володаря Зети Вукана (1199), царя Болгарії Калоян (1200, коронація у 1204), великого жупанича Сербії Стефана Неманіча (1216, коронація у 1217), болгарського царя Івана Асена ІІ (1232–1234)[12]. Аби запобігти унійному зближенню Болгарії та Риму, в 1233 р. до болгарського архієпископа Якова з трактатом про сходження Святого Духа звернувся

---

[7] *Pouzet P.* Le pape Innocent IV a Lyon. P. 293.

[8] Ibidem. P. 296.

[9] *Laurent V*. Le Pape Alexandre IV (1254–1261) et l'empire de Nicee // Échos d'Orient. T. 34. № 177. 1935. P. 31.

[10] Ibidem. P. 33.

[11] *Raynaldi O.* Annales Ecclesiastici. P. 345.

[12] *Dąbrowski D*. Król Rusi Daniel: Biografia polityczna, (ok. 1201–1264). Kraków, 2012. S. 363–364.

знаний візантійський богослов Никифор Блемид. Як відомо, питання філіокве було яблуком розбрату між Сходом і Заходом від часів раннього середньовіччя. У своєму трактаті Блемид запропонував інтерпретацію сходження Святого Духа «через Сина», що різнилося від латинського твердження про рівне сходження від Отця і Сина. Блемид критично відгукувався про тринітарну науку католиків, тому запровадив до візантійського богослов'я вчення про постійне сходження енергії Святого Духа від Сина. Попри це, від XVII ст. Блемида зараховували до кола авторів-латинофілів. У цій публікації докладніше розглядатиметься нове звернення з закликом до царя Коломана від папи Інокентія IV (21 березня 1245 р.). Зв'язок між двома запрошеннями до унії болгарських правителів закарбувався в історіографії ранньомодерної доби. Одорік Рінальді (1595–1671), який видав продовження славетних «Церковних рочників» Чезаре Бароніо, згадує про апеляцію до Коломана від Георгія Логофета наслідувати його батька[13].

Втім, попри успіх унійних проєктів тих часів, Інокентій III видав декрет «De superbia Graecorum contra Latinos» на IV соборі в Лятерано, в якому скаржився на ухилення греків від влади папи: вони проводять очищення вівтарів після латинської меси і перехрещують латинників. Папа закликає усунути таких порушників, відлучивши їх від Церкви[14]. Зближення між латинниками і православними відбувалося на хвилі звитяжної четвертої виправи хрестоносців, унаслідок якої вони опанували Константинополем, що призвело до занепаду булих впливів Візантії у православних краях. Полемічні суперечки між Сходом і Заходом на тоді налічували кілька століть. На сторінках полемічних творів, які від другої половини XI ст. поставали з пера найвищих ієрархів Київської митрополії, можна побачити зростання антикатолицьких настроїв. Один із них, який здогадно можна атрибутувати ігумену Печерського монастиря у Києві Теодосію Греку (1142–1156), мабуть, у найбільш радикальний спосіб накладав заборону не просто на спільне споживання харчів із латинниками, він радив вимити посуд та молитвувати його, вважаючи латинників гіршими за іудеїв. Така неґація католиків із боку православних нагадує трактування іудеїв, закарбоване у канонах собору в Трулло, що справив чималий вплив на формування антикатолицьких творів за часів патріарха Фотія у середині IX ст. Текст Теодосія Грека може свідчити і про зміну характеру полеміки, до якої долучається широке коло духовних осіб.

---

[13] *Raynaldi O.* Annales Ecclesiastici. P. 293.

[14] Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. J.D. Mansi. Venetiis, 1778. Vol. 22: (1166–1225). Col. 989–990.

Доленосною для руських земель Наддніпрянщини була битва при Калці (1223 р.). Вже за кілька років по поразці половецько-руських військ із Риму надійшло кілька документів, які стали, як можна припускати, відображенням того стану, в якому опинилися руські князі після розгрому в Надазов'ї. Ослаблення руських земель перед викликами навали номадів спонукало Рим до більш активної політики Риму, попри те, що для самих монголів перше велике зіткнення мало припадковий характер. Хан Субтай, який повертався з великої виправи проти Персії, вийшов через Кавказ у надазовські степи, де натрапив на половців. Ті ж покликали на поміч Мстислава Галицького і Мстислава Київського. Згодом, унаслідок поразки половецько-руського війська, монголи наблизилися до Києва, але відтак повернули на Схід[15]. Вже за кілька років після поразки фіксується звістка про спробу латинсько-руського зближення. У листі папи Гонорія ІІІ (лютий 1227 р.) сповіщається про прибуття у Балтію послів від неназваних руських князів до папського леґата з бажанням «щиро полишити усі помилки і взнати католицьку віру для спасіння»[16].

Тривали спроби залучити до унійних дискусій візантійський двір у Нікеї, куди у 1232 р. папа Григорій ІХ вислав двох ченців домініканців і двох францисканців, які провадили тривалі диспути з греками на соборі в Нимфеї[17]. Понтифік закликав пруського єпископа сприяти переходу в латинництво і послух Апостольській столиці певного руського князя. Григорій ІХ благав не відкидати і дотримуватися обрядів і звичаїв латинського християнства (18 липня 1231 р.)[18]. Аби справдити стан латинського духівництва та облаштувати єпископство, на руські землі було вислано польських монахів-домініканців (1232)[19]. Водночас Курія провадила політику обмеження стосунків між католиками і православними: накладено заборону на укладання угод між католиками та язичниками і русинами, що таким чином зрівнювало їх (1232). У лист Григорія ІХ вписано заборону на укладання мішаних шлюбів між визнавцями двох конфесій, в якому «підступних русинів» звинувачувано у переведенні на православ'я своїх дружин-католичок, які починають «дотримуватися

[15] *Rochcau G.* Innocent IV devant le Péril tatar : Ses lettres à Daniel de Galicie et à Alexandre Nevsky // Istina. Vol. 6. 1959. № 2. P. 168.

[16] *Чубатий М.* Західна Україна і Рим у XIII віці у своїх змаганнях до церковної унії // Записки НТШ. Т. 123/4. 1917. С. 80–81.

[17] *Томашівський С.* Предтеча Ісидора. Р. 266.

[18] *Чубатий М.* Західна Україна і Рим у XIII віці у своїх змаганнях до церковної унії. С. 82; Monumenta Poloniae Vaticana / Ed. Ptaśnik. Kraków, 1914. T. III. P. 15–16.

[19] *Чубатий М.* Західна Україна і Рим у XIII віці у своїх змаганнях до церковної унії. С. 82.

їхніх огидних помилок» (1233)[20]. Тоді ж папа звернувся з листом до ґнєзненського архієпископа і братів предикантів, аби польські володарі не залучали до воєн русинів і *сарацин*, які є ворогами католицької віри: вони не пристають до причастя і руйнують храми[21]. Поява згадки про сарацин у документах, що стосувалися Центрально-Східної Європи, не видається незвичною, якщо зважати на те, що від XIII ст. відбувалася «євангелізація» країв Балтії. З перенесенням хрестових виправ від Святої землі до Балтії відбулося і запозичення термінології, коли язичників жмудинів і прусів почали називати сарацинами, щоправда, без прагнення навернути їх завдяки розбудові храмів і пастирському служінню[22].

Це дослідження звертається до політичних і конфесійних умов коронування князя Данила Романовича, набуття ним суб'єктності стосовно Риму, що відбувалося в умовах тривалої монгольської навали, яка карколомно змінила повсякдення і політичні уклади у країнах Центрально-Східної Європи. Тогочасна політика відкриття Орієнту призвела до більш прискіпливої уваги до номадів і спорядження місій для спілкування з ними, що спричинило і відвідини руських земель на шляху до ханів. Нинішня розвідка присвячена вивченню особливостей риторики папського листування 1240–1250-х років, яке розглядатиметься в компаративістичній перспективі. За кілька віків суперечок між Візантією і Заходом та з розвитком систем богослов'я, витоки яких сягають писань вчених монахів Каролінзької доби та часів перед і після іконоклазму, постали символічні мови, властиві для спілкування між сторонами, та риторика, яка втілювала їх. Такими були апеляції латинників до авторитету Риму як спадкоємця *Петрових ключів*, тоді як візантійці наполягали на важливості рішень вселенських соборів над одноосібними рішеннями понтифіків. Перехід до вивчення символічної мови листування і творів хронографічного змісту в умовах реконструкції політичної атмосфери тієї доби дозволяє подолати пануюче донині утилітарне використання джерел. Також до уваги братиметься відображення подій коронування та унійного проекту папи Інокентія IV в історіографії доби Відродження та раннього нового часу.

---

[20] Monimenta Russiae Historiae. Petropoli, 1841. T. I. P. 31 (№ 34); *Чубатий М.* Західна Україна і Рим у XIII віці у своїх змаганнях до церковної унії. С. 83.

[21] Monimenta Russiae Historiae. P. 33 (№ 36).

[22] *Chollet L.* Croisade ou évangélisation? La polémique contre les chevaliers teutoniques à l'aune des témoignages des voyageurs français de la fin du moyen-âge // Ordines militanes. T. XX. 2015. P. 178.

Папські булли і питання унії

Свідченням встановлення стосунків між Данилом Романовичем і Курією стала низка папських булл, поява перших із яких припадає на 1246 р. Ними визначено спрямованість майбутнього поєднання, яке мало партикулярний характер із збереженням місцевих візантійсько-руських церковних відправ. Найбільш розлогим з-поміж низки послань у справі унії був висланий галицькому князю Данилу лист папи Інокентія IV «Cum is qui» (3 травня 1246 р.), в якому висловлюється задоволення щодо бажання володаря поєднатися з Римом. Вочевидь, ці події відобразилися в «Церковних рочниках» Рінальді, який пише про відмову русинів від «схизматичних помилок греків», згадуючи про розмову Данила Романовича з Опізо, абатом із Мезано, який відвідував польські і руські землі двічі, у 1246–1247 і 1253–1254 рр. Перший візит абата мав на меті втілити рішення Ліонського собору, сприяти унії та євангелізації Балтії, тоді як другий відбувався в умовах поєднання папи з імператором франків після десятиліть ворожнечі. Відповідно два візити Опізо, абата Мезано, висвітлені у Великопольській хроніці, надавали простір для моделювання часу коронування Данила. Рінальді у «Церковних рочниках» оповідає про обіцянку князя привести своїх підданців у послух Римові і разом із католиками відбивати наїзди татар. Із «покладенням корони, вона засяє, отримуючи польське покровительство»[23]. На підставі згадки Джованно Плано Карпіні, Жорж Рошко пише, що послання Інокентія IV «Cum is qui» є відповіддю на запит Данила, доставлений ігуменом[24].

У посланні можна виділити дві концепції, які відображають розвиток західної думки на той час. Папа вітає прагнення Данила поєднатися з «матір'ю Римською церквою і вчителькою», застерігає щодо «огидних звичаїв і обрядів греків, які шкодять поєднанню» (водночас він схвально відгукувався щодо обрядів, збіжних із католицькими), заохочує визнання понтифіка спадкоємцем ап. Петра, який отримав ключі Царства небесного[25]. Заклик до єдності у Господі, віри, єдиного хрещення, єдиного початку — перша ключова концепція послання, а друга — образ єдиного тіла Церкви воюючої, на противагу монстрові з багатьма головами чи безголового, Церкви, яка перебуває в послуху Апостольської столиці: «unus sit Dominus, unas fides, unum baptisma, unum principum, unum corpus

---

[23] *Raynaldi O.* Annales ecclesiastici. P. 326–327.

[24] *Rochcau G.* Innocent IV devant le Péril tatar : Ses lettres à Daniel de Galicie et à Alexandre Nevsky. P. 171.

[25] Monimenta Russiae Historia. P. 59 (№ 65); Documenta pontificium Romanorum Historiam Ucrainae illustranta (1073–1953) / Ed. A. Welykyj. Romae, 1953. Vol. I. P. 28–30 (№ 13).

ecclesie militantis, corpus cum pluribus capitibus monstruosum, et sine capite acephalum conseretur, ad devotionem et obedientiam Apostolice Sedis <…>[26]». Подібне мотто про єдність віри та хрещення подибуємо у писаннях Ґійома Дюранда (1230–1296), у його трактаті «Наука відправи», укладання якого припадає на останні десятиліття XIII ст., у розділі, присвяченому хрещенню. У цьому творі згадується про визнання хрещення через потрійне занурення, єдиний факт хрещення і єдину віру, а отже, єдине таїнство[27]. Безумовно, праця Дюранда постала допіру кілька десятиліть після укладення папського послання до галицько-руського князя. Наголошення на єдиному хрещенні у «Науці відправи», що відображає становлення вчення про таїнства, відповідає тогочасному руху до відновлення єдності віри в умовах другого Ліонського собору, який приніс поєднання між греками і латинниками. Разом із тим, акти собору окреслили ставлення латинників до православних, описуваних як схизматики. Вони занурюються в різні помилки і єресі, яким віддані. Єретичними ученнями і помилками заражаються через своїх старців[28].

Науку про єдність віри і хрещення висвітлено в трактаті, що упереджував папський лист до князя. Текст догматичного характеру міститься в рукописі кінця XII ст., знайденому в зібраннях одного з провідних монастирів тогочасного Заходу, в абатстві цистерціанців Клерво. Крім гасла про єдність віри і хрещення, у рукописі наведено кілька символічних пояснень таїнства хрещення. Потрійне занурення знаменує потрійність гріху (в думках, у мовленні та діях), а з іншого боку, представляє зміну трьох законів: природи, Старого і Нового Завітів. Також хрещення розглядається як символічне втілення смерті, поховання і Воскресіння Христа, триденний час Воскресіння[29].

---

[26] Documenta pontificium Romanorum Historiam Ucrainae illustranta (1073–1953). P. 29.

[27] Et licet trina sit immersio, tamen unum est baptisma <...> quia tantum una est fides, idcirco unum debet esse sacramentum ejus, juxta illud (Ephes. 4). Una fides, unum baptisma. Immersio etiam sit in modum crucis, quia qui baptizatur, mundo crucifigitur, et cruci Christi affigitur (Див.: *Durandus G*. Prochiron, vulgo rationale divinorum officiorum. Matriti, 1775. P. 334).

[28] Sacrorum conciliorum nova et amplissima / Ed. J.D. Mansi. Paris–Leipzig, 1903. V. 24. Col. 888.

[29] Collectaneum exemplorum et visionum clarevallense, e codece Trecensi 946 / Ed. O. Legendre. Turnhout, 2005. P. 419. Trina quoque fit immersion quia in baptism a triplici peccato, scilicet cogitationis, locutionis et operationis mundamur, et a triplici transgressione legis, scilicet legis nature, legis mosayce et legis evangelice. Non igitur debet quis tantum semel immerge pro eo quod Christus semel mortuus est; debet tamen semel tantum baptizari quia tantum semel Christus mortuus est et sepultus et resurrexit, que tria in baptism significantur. Et licet trina sit immersion, tamen unum est baptisma. Item quia tantum una est fides, idcirco unum debet esse sacramentum eius, iuxta illud: Una fides, unum baptisma. Immersio etiam etiam fit in modum crucis quia qui baptizatur mundo crucifigitur et cruci

Суттєвим для ствердження папиного примату, зокрема, у буллі Данилу Романовичу, було наголошення на тому, що Ісус передав ап. Петрові, спадкоємцем якого є римські понтифіки, ключі від Царства небесного.

Подібного листа про поєднання, у центрі якого теорія *церкви як єдиного тіла*, що уособлює не лише Євангельський текст, а розвиток системи образів та символів, який тривав від доби раннього середньовіччя, Інокентій IV вислав до болгарського царя Коломана I Асена у квітні 1245 р. У посланні до болгарського правителя мовиться про два образи Церкви — воюючої, як і у листі до Данила, та мандрівної. Образ Церкви, що перебуває у прощі, формувався протягом виправ хрестоносців. Тоді, на думку Альфонса Дюпонта, поставало суспільство останніх часів — Кінця світу, або ж вічного ґерцю, що супроводжувався численними смертями і психопатичною есхатологією[30]. В основі послання до болгарського правителя — заклик до поєднання поділеного тіла-Церкви, відмова від схизми (розколу), завдяки чому можна «відновити тіло під однією головою». Так само, як і у листі до Данила Романовича, згадано про передачу ключів Петрові, які були не лише символами папської влади, а й вищості над іншими Церквами, тому римських понтифіків проголошено вікаріями Ісуса Христа. У підсумку папа пропонує повернутися до єдності з Римом, до чого також закликала знать Болгарії[31]. Отже, послання Данилові наслідує лист болгарському цареві Коломану I Асену з пропозицією унії, свідченням чому є повторення вчення про *Церкву-тіло*. Втім, у листі князю додається твердження про єдність віри і хрещення, мета якого, як можна припускати, наголосити на дотриманні одного хрещення для православних і католиків, яке існувало від часів давньої античності. Щоправда, звістки про порушення цієї засади фіксуються від середини XI ст.

Ґрунтовно вивчав становлення науки про *містичне тіло Христове* (corpus mysticum) Анрі де Любак, праця якого рішучо вплинула на теорію Ернста Канторовіча. У центрі інтерпретаційної моделі Канторовіча — вивчення процесів обмінів між дискурсами релігії та політики, на яку впливали предмети і мова сакралізації. Побіжно звертаючи увагу на

Christi affigitur. Trina quoque ab aqua eductio triduani temporis exprimit resurrectionem. Si tamen aliquis ita eger sit ut non possit ter sine lesion immerge, sufficit illum aqua aspergil, ut probatur multipliciter in canone Cypriani, licet quidam illud intelligent de aque benedicte aspersione. Sed et si magna corporis pars preter caput infunditur, vel saltem caput, baptizatus quis reputatur et non aliter, licet quidam etiam si super pedem aqua ceciderit reputent baptizatum.

30 *Dupont A*. Du Sacré: Croisades et pèlerinages: Images et langages. Paris, 1987. P. 19.

31 Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia / Ed. A. Theiner. Roma, 1859. Vol. 1. P. 196 (№ 365).

старозавітні моделі у трактуванні влади, дослідник зосередився на візії правителя Нового Завіту, який несе «образ і наслідування Христа. Християнський правитель ставав christomimetes, представляючи на землі живий образ Христової природи»[32]. Канторовіч уважав, що така візія має випливати з уявлення про Христа часів раннього середньовіччя, за яким Христос мав дві натури: з одного боку, індивідуальну, природну й особисту (corpus natural, verum, personale), а з іншого — надіндивідуальне політичне та колективне тіло, corpus mysticum[33].

Анрі де Любак зазначає, що старожитні отці зазвичай слідували Павловому визначенню «тіла Христового» для позначення Церкви, називаючи її «цілим Христовим тілом», «вселенським тілом». Де Любак пише, що якщо Василь Великий згадує про «Церковне Тіло Христа», то Оріген називає Церкву «тілом усіх святих Христових» і «тілом Христовим — справжнім і досконалим». Григорій Назіанзин казав про «велике і цінне тіло Христове», а згодом Теодорет згадував про «спільне тіло Церкви», врешті, Амвросій називав Христа «містичною головою» (Mysticum caput Christus est)[34]. Дискусії з іспанськими адопціоністами про божественну природу Сина Божого, до яких долучився Алкуїн Йоркський, мали повпливати на його візію Церкви, яку він зіставляв із людським тілом, в якому різні члени виконують різні функції, ними ж керує душа, — очі, аби бачити, ноги для ходьби, вуха для слухання, так само різні вірні чимало отримують милості в одному тілі, якою є Церква, поєднана Святим Духом[35]. Персоніфікацію Церкви крізь антропоморфні образи, сполучені воєдино, створив Валафрід Страбо, який вторив своєму попереднику доби Каролінґів. У візії Страбо *Христове тіло* складається з членів служб, які діють на благо всіх; очі — це мудрі люди, які можуть бачити і повідомляти про правдиве світло, рот — учителі, вуха — віддані учні, ніс — прихильники проникливості, руки — робітники, ноги — ті, хто помагає, живіт — ті, хто страждає, плечі — ті, хто терпить тяжку роботу; тож не може бути розбрату в тілі; якщо один член славиться, то інші долучаються до нього; якщо якийсь член потерпає, то й інші страждають разом із ним[36].

---

[32] *Kantorowicz E.* The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. Princeton, 1997. P. 47.

[33] Ibidem. P. 206.

[34] *De Lubac H.* Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'église au Moyen âge. Etude historique. Paris, 2009. P. 14–15.

[35] *Alcuin*. De fide sanctae et individuae Trinitates // Patrologia Latina. Paris, 1859. Vol. 101. Col. 38.

[36] *Walahfrid Strabo*'s Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiastics rerum. Leiden–NY–Köln, 1996. P. 194–195.

Із плином часу, веде далі де Любак, *містичне тіло* Церкви набуло означення євхаристичного, тобто почало використовуватись для окреслення співпричетності вірних. У середині XI ст. тема євхаристії набула актуальності в контексті двох великих дискусій: Беренґар Турський заперечував учення про буквальне перетворення святих дарів, а візантійці наголошували не необхідності причащатися квасним хлібом, оскільки облатки наслідували іудейську традицію. Гумберт Сильва Кандіда, активний учасник обох дискусій, пов'язав євхаристійну Церкву-тіло і Тіло святих дарів. У творі «Проти грецьких побрехеньок» він писав про Церкву-тіло, що творить причетність до Ісусової бездоганної плоті. Анрі де Любак відзначає перетворення *Corpus mysticum* на *caro mystica* («містичну плоть»). У трактаті про таїнства Майстра Симона мовиться про два таїнства вівтаря — справжнє тіло Христове і те, що воно символізує, — містичне тіло, тобто Церкву; згадується і про два значення у таїнстві: одне з них, приховане, правдиве тіло Христове, що отримується у формі сакраменту хліба (облатка), тоді як інше — містичне тіло Христове, тож існує справжнє і те, що через нього означається, тобто Церква (1160 р.)[37].

Іще в одному листі до князя папа проголошує, що він приймає руського правителя під опіку ап. Петра і Рима (1246)[38]. Свідченням продовження спілкування між папою і галицьким князем є лист понтифіка до архієпископа Пруссії (7 вересня 1247 р.), яким сповіщається про перспективи долучення «Данила, правителя Русі», який через «страх смертних гріхів забажав навернутися», що засвідчено в надісланих *послах і посланнях* володаря, в яких той зі смиренням прохає прийняти його і весь народ до поєднання з Римською церквою, яка для всіх інших є *вчителькою і головою*. Провідні мужі того королівства, веде далі папа, усім серцем зрікаються схизми, обіцяючи приступити до поєднання у вірі, яку проповідує Рим, Церква якого є *матір'ю для всіх*[39].

У відповідь на запит князя про дотримання звичаїв Руської церкви папа погодився на збереження візантійських обрядів, несуперечних звичаям Римської церкви, зокрема, причастя квасним хлібом (27 серпня 1247 р.)[40]. У вересні того ж року папа доручає легатові привести руського короля, панів і духовенство, які відкинули схизму, до єдності з «Римською церквою, яка є матір'ю всьому». Нагадано Данилові і про шкоду

---

[37] *De Lubac H.* Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'église au Moyen âge. Etude historique. P. 110–120.

[38] Historia Russiae Monumenta. T. 1. P. 58 (№ 62).

[39] Monumenta Poloniae Vaticana / Ed. Ptaśnik J. Kraków, 1914. T. III. P. 31–32 (№ 58).

[40] Monumenta Poloniae Vaticana / Ed. Ptaśnik J. P. 30–31 (№ 55). Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia. P. 36–37.

татар тевтонам (22 січня 1248 р.)[41], бо саме місіонерською діяльністю ордену на Балтиці опікувалася Курія найбільше. Про зміцнення зв'язків між Романовичами та Курією свідчить лист, що надійшов у грудні 1247 р. із дозволом, який мав надати папа, на шлюб Дубравки, доньки Конрада I Мазовецького і Агаф'ї Новгород-Сіверської, яка перебувала у родинних зв'язках у третьому коліні зі своїм нареченим, Васильком Володимирським[42].

Східна політика папи також поширювалася на інші руські землі. Невдовзі після повернення Плано Карпіні з подорожі в Орду папа вислав листа «Pater future seculi» до князя Олександра Ярославича (відомого згодом як Нєвський) в Суздаль 22 січня 1248 р. У посланні згадано про бажання його батька, Ярослава Всеволодовича, повернутися до послуху Римської церкви. Папа закликає Олександра наслідувати батька, а також просить повідомляти про нові наїзди татар, які споряджаються проти країв Заходу. Заклик інформувати про рух монголів на Захід братів Ордену тевтонів, розташованих у руських землях (у листі до Олександра натомість згадано Лівонію), повторюється в останніх рядках листа Данилу Романовичу, висланого того самого дня[43]. Як уже згадувалося, Інокентій IV згоджувався на уживання квасного хліба в причасті та грецької формули хрещення. Таке ставлення підтверджує його лист до Данила Романовича, в якому папа виразно схвалює використання квасного хліба для причастя як несуперечного католицькій вірі (27 серпня 1247 р., лист папи про дозвіл дотримуватися інших обрядів)[44]. До руських земель було виряджено групу братів для перемовин з Данилом (13 вересня 1247 р.)[45]. Навернення литовського князя Міндовґа, який перебував у «темряві разом із великою кількістю язичників», а нині «відродився завдяки милості хрещення», стало ще одним здобутком Курії на той час[46]. Після низки повідомлень, що припадають на 1246–1247 рр., серед опублікованих джерел можна побачити певну часову лакуну, яка тривала до загострення стосунків між Римом і Данилом Романовичем. Про розбрат із Курією сповіщають «Церковні рочникі» Рінальді: у 1249 р. князь не

---

[41] Monumenta Poloniae Vaticana. P. 35–36 (№ 65).

[42] HRM. T. 1. P. 67 (№ 76).

[43] *Rochcau G.* Innocent IV devant le Péril tatar… P. 181. Ще один лист з Риму надійшов Олександрові у жовтні 1269 р., в якому закликається звести католицький храм у Пскові та сповіщається про бажання архієпископа відвідати князя (Ibidem. P. 182).

[44] Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia. P. 36–37.

[45] Le registres d'Innocent IV / Ed. É. Berger. Paris, 1884. T. I. P. 489.

[46] HRM. T. 1. P. 73–74 (№ 82).

підписав листа про послух Римові, інформацію про що запозичено в Длуґоша, щодо чого йтиметься далі[47].

Як згадано, листи до Інокентія IV свідчать про розширення його унійної політики, зокрема, бажання навернути монголів на християнство та пригорнути до послуху Риму християн Орієнту. У березні 1245 р. домініканець Андре де Лонґжюмо, очільник місії для спілкування з християнами Азії, вирушив до Святої землі з низкою папських булл[48]. Курія очікувала отримати від східних християн звістку про особливості їх вірувань, зокрема, у ділянці тринітарного вчення, розбіжність в царині якого постала ще за часів пізньої античності і вселенських соборів, коли виник розкол між прибічниками канонів собору в Халкедоні і монофізитами, які наполягали на змішаному представленні двох іпостасей в Христі — божественної і людської. Провідників християн Азії запитувано про особливості тринітарного вчення (сходження Святого Духа у контексті додатку філіокве), визнання Богородиці, закликано зректися вчення Савелія, Македонія, Арія, врешті виказати послух Римській церкві як *матері і голові всіх Церков, позаяк у Римі містяться мощі ап. Петра і Павла*[49]. Від орієнтальних ієрархів, віровизнання яких доти уважалися єретичними, надійшло принаймні чотири листи, нову публікацію яких підготував П'єр-Вансант Клавер'є. Відповідно до джерел, якобитський патріарх Антіохії Ігнатій II пристав на бік халкедонського трактування людської та божественної сутностей і вислав папі листа з Символом віри та спростуванням монофізитського віровчення про визнання єдиної сутності Ісуса. Патріарх визнав примат папи, учення про сходження Святого Духа зарівно від Отця і Сина з покликом на науку Кирила Александрійського, на писання якого зазвичай покликалися латинники на підтвердження вчення про філіокве у їх полеміці з країнами Сходу. Вторуючи початковому запиту, патріарх вирік, що «Римська церква проголошується матір'ю і головою всієї Церкви, бо в тому [місті] знаходяться мощі святих Петра і Павла» (mater et caput omnium ecclesiarum et ipsa est in qua reposita sunt corpora beatorum Petri et Pauli)[50]. У листі від марфана Сходу Йоана IV (Мар Матаї, Курдистан, 1246 р.) визнано вчення про філіокве і Богородицю. Асиро-халедейський митрополит Ішоягба бар Малькона (Нісібе, Кірдистан, 1246 р.) долучився до халкедонського визнання двох початків у Христі та Богородиці. Лист подібного змісту

[47] *Raynaldi O.* Annales ecclesiastici. P. 382.

[48] *Claverie P.-V.* Quatre lettres tirées des archives d'André de Longjumeau // Journal Asiatique. Vol. 305. 2017. № 1. P. 62.

[49] Ibidem. P. 64.

[50] Ibidem. P. 65–67.

надійшов від вікарія Орієнту Симеона Раббан-ати (Тарбріз, Персія, 1246 р.)[51].

Орда і Європа

Визначну роль у відновленні унійних прагнень, а водночас у формуванні ставлення до Орди, відіграли засідання Ліонського собору. Про відвідини собору руським єпископом Петром відомо лише з латиномовних джерел, зокрема, з опису Матвія Паризького та Биртонських анналів. Промова Петра наявна в кількох версіях. Ієрарх навряд чи знав латину чи грецьку, про що згадано в одному з варіантів опису події. Петро повідомляє, що в Західну Європу він прибув за підтримкою, сподіваючись на очільників Римської церкви. Руського владику розпитувано про татар, про яких він розповідав, що пращурами цих номадів були мідійці, які втікали від старозавітного Гедеона до найвіддаленішої місцини Сходу й Півночі під назвою Етрен. Монголи мали дванадцять вождів (це також відповідає біблійному розподілові Ізраїля на 12 племен), на чолі яких стояв Татар-хан і завдяки якому вони набули своєї назви. Такий зачин промови, за влучним спостереженням Стефана Томашівського, постав під впливом апокрифічного твору «Одкровення Методія Потарського», створення якого відносять на VII ст. Апокриф оповідає про зіткнення між ізраїльтянами та ісмаїлітами, образи яких слугують за символічне втілення праведників і грішників, добрий і злий початки. Відповідно до нарації, Олександр Македонський замкнув ісмаїлітів поміж гори, поставивши непрохідну браму, яка, однак, має звалитись[52]. Опис орієнтальних номадів крізь призму апокрифу постає також на сторінках давніх руських літописів[53].

У Галицько-Волинському літописі «безбожних татар» описано як старозавітних моавитян (6732 р.), які спочатку воювали проти половців[54]. У Старому Завіті кочовики моавитяни, які проживали на східному березі Мертвого моря, постають як споріднений з ізраїльтянами народ, але незбіжний за вірою через сповідання язичництва. Таким чином, укладач висловлював припущення про азійсько-арабські етнічні витоки монголів / татар, які мали б належати до тамтешніх кочовиків. Описуючи нищівні наїзди монголів, літописці схилялись до їх богословської інтерпретації. У записі Новгородського літопису з нагоди поразки русько-половецького

[51] Ibidem. P. 68–70.

[52] *Томашівський С.* Предтеча Ісидора... Р. 230.

[53] *Толочко О.* Петро Акерович — гаданий митрополит всея Русі // Український історичний журнал. 1990. № 6. С. 49.

[54] Галицько-Волинський літопис: Дослідження. Текст. Коментар / Ред. М. Ф. Котляра. Київ, 2002. С. 85.

війська від монголів під час битви над Калкою номади постають як *Божий інструмент покарання за гріхи*: у навалі «проти нас через наші гріхи» погани слугують знаряддям покарання[55]. Йому ж уторує Галицько-Волинський літопис: татари здолали руських князів *за гріхи християн*. Коли ж вони прибули до Новгорода Святополча, звідки вийшла процесія з хрестами, цих вірних також стяли, бо «Бог очікував християнського покаяння»[56].

Як слушно відзначав Стефан Томашівський, промова Петра, крім апокрифа, відображає поширену на тоді в країнах Заходу легенду про пресвітера Йоана, витоки якої сягають середини XII ст.[57] Відповідно, коли в 1219 р. до хрестоносців дійшла звістка про збройні акції монголів в Ірані, їх ототожнили з народом пресвітера Йоана та його сина Давида. Зміна ставлення до номадів відбулася з атаками проти християн, які посіяли зерна сумнівів стосовно їх християнського походження[58]. З пера Жана Жуанвільського постала нова версія леґенди про Йоана. Сам автор був учасником виправ на Святу землю і укладачем житія Людовіка Святого. У його версії легенди, що постала у другій половині XIII ст., пресвітер Йоан перетворюється на погонця монголів[59]. Оповідь про витоки номадів відповідала наявним на тоді описам: монголи походять з великої і скудної на рослинність піщаної рівнини. Природні умови, на думку Жана, мають пояснювати ворожість і жорстокість монголів, які врешті вирвалися з пустинної рівнини, початки якої розташовані між чудових скель, що містяться на краю світу, де перебував народ Гога і Магога, яких пов’язують з приходом Антихриста. Народ татар зростав на цій рівнині, перебуваючи у підпорядкуванні пресвітерові Йоану та імператорові персів, чиї землі знаходилися поруч. Монголи задумали атаку проти Йоана, для чого поєднали разом 52 племені. Один з їхніх провідників загубився на три місяці і переживав візіонерські одкровення, про які оповідав після повернення. Коли вождь зайшов на гору, то зустрів прекрасних людей, серед яких побачив Володаря, який сидів на золотому троні. Обабіч нього, зліва і праворуч, сиділо по шестеро коронованих королів, а королева стояла на колінах. Також видно було чоловіка з двома крилами, які сяяли наче сонце. Присутні пили темне молоко з травами (себто кумис).

---

[55] *DeWeese D*. The Influence of Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe // Mongol Studies. Vol. 5. 1978/1979. P. 48.

[56] Галицько-Волинський літопис. С. 87.

[57] *Томашівський С*. Предтеча Ісидора... Р. 233.

[58] *DeWeese D.* The Influence of Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe. P. 41.

[59] The Memoires of the Lord of Joinville. London, 1906. P. 250–254.

Крім леґенди про загадкового орієнтального правителя, тоді ж набуло поширення апокаліптичне візіонерство з пера Йоахима Флорійського (1132–1202), який навчав про «три віки» світу й очікування держави побожності, що має прийти після страждань Апокаліпсису. Одна з редакцій Йоахімітських візіонерських писань під назвою «Вступна книга до вічного Євангелія» містить антипапську версію, де Друге пришестя прирікається на 1260-ті роки, коли Антихрист загарбає папський престол, а св. Фарнциск Асизький стане зачинателем нового віку разом із Йоахимом як його Йоаном Хрестителем[60].

У тексті Матвія Паризького, крім промови руського владики Петра, міститься знакова для тієї доби атрибуція витоків татар, які знаходилися у глибинах пекла, тому античний Tartarus був визначений ним, як джерело етимології етноніму номадів, яких описувано як монстрів, чиїм призначенням було очистити християн від їх гріхів[61]. Схожа теорія походження номадів наведена в «Пісні про знищення Угорського королівства татарами», що повідує про циклопів, червоне полум'я і татар, яких вивергає пекло проти світу. Цей брутальний народ пожирає ведмедів, барсів і геєн[62].

Можна припускати, що нарації середньовічних хронік відповідає твердження у промові Петра, що очільник монголів мав трьох синів: Тезір-хана, Хурі-хана, Бататар-хана, які народилися і виховувалися серед найвищих гір. Позбавлені права, вони були грубими і безжалісними. За середньовіччя постала легенда про трьох братів-засновників Києва, а «Великопольська хроніка» оповідає про трьох братів-вождів Чеха, Руса і Леха. Саме трьом монгольським братам владика Петро приписував винищення Русі. Завойовників він описує як пастухів, ці три брати виступали проти вавилонян (Тезір-хан), проти тюрків (Хурі-хан), і проти Русі, Угорщини і Польщі (Бататар-хан). Релігійні вірування номадів описуються крізь призму синкретизму, що збігалося зі спостереженням латинських подорожніх, які згадували про впливи несторіанського християнства на Сході. Петро казав про те, що монголи вірять в єдиного володаря світу, а свої послання починали таким зачином: «Бог і його Син на небесах». Щоранку вони простягають руки для молитви Творцеві. Коли споживають їжу, то перший шматок кидають в небо, а потім проливають рідину на землю, таким чином служачи Творцеві; за провідника їм служить Йоан Хреститель, монголи дотримуються святкувань під час нового місяця. Оповідає і про вправність номадів із луком і сагайдаком.

---

[60] *DeWeese D.* The Influence of Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe. P. 43–45.

[61] Ibidem. P. 47–48.

[62] MGH. Scriptores (in Folio). Hannoverae, 1892. T. 29. P. 601.

Монголи озброєні метальними машинами та збираються воювати з «римлянами»[63]. Як уважається, промова Петра впливала на укладення підсумкових рішень Ліонського собору, в яких згадується про «безбожних татар», які захопили Русь, Польщу, Угорщину, ось чому в декретах наявний заклик зводити фортеці[64].

Пошуки походження архієпископа Петра були довготривалими. Минуло ціле століття, відколи Степан Томашівський піддав ґрунтовному дослідженню промову руського владики. Спочатку дослідник ототожнив ієрарха з владикою Петром Акеровичем, про якого згадано в літописних нараціях як про ігумена підкиївського монастиря Спаса на Берестові. Його метод трактування літописів відображає інструментальне ставлення до цих комплексних наративів. Завдяки тому, що часова прогалина у літописах зі згадками про київських митрополитів сягає 7 років, аж до 1244 р., дослідник допустив можливість вписати у той відтинок митрополита Петра[65]. Томашівський також звернув увагу на сусідні єпископські катедри, які містилися поблизу від Києва, у Білгороді і Юр'єві, і про владик яких бракує відомостей[66]. Більш докладно дослідив походження ієрарха Ярослав Дашкевич, який повторював твердження, що ієрархом, який відвідав Ліонський собор, був ігумен монастиря св. Спаса на Берестові, про якого згадувано у Лаврентіївському літописі під 1230–1231 рр. Дослідник звернув увагу на тюркські витоки патроніма Акеровича[67]. Обстоюючи київське походження архієпископа, Дашкевич звернувся до колонтитула у караїмсько-іудейському рукописі XVIII ст., в якому під 1243 р. згадано про короля Данила, кримського хана Батия, який сплюндрував руські й польські землі. Завдяки укладанню угоди між князями Левом, Васильком і татарами караїмським родинам дозволено переселитися з Криму в Галич, де їм мали допомогти у зведенні будинків і облаштуванні торгівлі між Руссю і Сходом. Підписали цей привілей єпископ Петро і король Данило[68]. Іще одна згадка про незнаного єпископа Петра міститься у листі польського короля Казимира Великого до конс-

---

[63] MGH. Scriptores (in Folio). Hannoverae, 1885. T. 27. P. 474–475; Annales monasterii de Burton. 1864. Vol. 1. P. 271–275; *Matthaei Parisiensis.* Chronicon majus / Ed. H. R. Luard. London, 1877. T. IV. P. 386–389.

[64] *Селарт А*. Архиепископ Петр и Лионский собор 1245 года // Rossica Aniqua. 2011. № 1. P. 112–113.

[65] *Томашівський С*. Предтеча Ісидора... P. 266, 280, 281.

[66] Там само. P. 278.

[67] *Дашкевич Я*. Данило Романович і єпископ Петро в освітленні караїмського джерела // Постаті: Нариси про діячів історії, політики, культури. Львів, 2007. С. 57.

[68] *Дашкевич Я*. Данило Романович і єпископ Петро в освітленні караїмського джерела. С. 35; *Stepaniv J.* L'epoque de Danylo Romanovyc (Milieu du XIIIe siècle): D'apres une source Karaite // Harvard Ukrainian Studies. Vol. II. 1978. P. 334.

тантинопольського патріарха Філотея, на що звертав увагу Дашкевич, який шукав достеменних свідчень про єпископа, щоправда, дослідник додавав, що в посланні наведено лише галицьких владик. Слід згадати, що в цьому посланні король не лише наводить єпископів Галицької митрополії, але й надає їх перелік: першим був Нифонт, другим Петро, третій Гаврило, а четвертий Теодор. У цьому недатованому документі польський король наполягає на висвяченні нового архієпископа для Галичини, яким мав би стати Антоній. Обстоюючи своє прохання, в останніх рядках листа Казимир погрожує розпочати перехрещування русинів у латинництво за відмови від висвячення Антонія. З Константинополя надійшла ствердна відповідь від патріарха Філотея (1371 р.), який згодився відновити митрополію на чолі з Антонієм[69].

Знайдені згодом ще два списки промови Петра висвітлюють походження промовця. Один із рукописів відкрив і дослідив Анті Руотсала у кодексі XIV ст. зібрання Лінца в Австрії. Здебільшого цей збірник наповнений текстами Томи Аквінського. Ця версія промови руського клірика у лінцькому рукописі за змістом збігається з текстом «Биртонських аналів», хоч і скорочена за обсягом, але містить фразу про визнання монголами папи maiorem de mundo, отже, номадам слід його відвідати. Згадується і про походження Петра, руського єпископа Білгорода, яким було місто на Правобережжі, яке зазнало нищівних руйнувань під час монгольської навали[70]. Зіставлення списків промови, проведене Анті Руотсалою, показало, що змін у лінцькому рукописі зазнала оповідь про релігійні практики монголів, де цей уривок відсутній. Незбіжності трапляються і в оповіді про тривалість помсти, проголошеної Небесами: у Биртонських аналах йдеться про 39 років, тоді як у лінцькому списку міститься цифра, що відповідає текстові Апокаліпсису Методія Потарського, — 48 років[71].

Урешті, варіант промови білгородського владики віднайшовся у складі середньовічного рукописного збірника, що походив з Англії, до якого входить «Трактат про походження татар». До цього ж рукопису залучено твір про бесіду угорського єпископа з двома татарськими бранцями (1244 р.), знаний завдяки включенню до інших збірників[72]. Цей твір, зокрема, залучив до своєї хроніки Матвій Паризький. Пітер Джексон

---

[69] Acta patriarchatus Constantinopolitani. Cambridge, 1860. T. 1. P. 577–578.

[70] *Ruotsala A*. Europeans and Mongols in the Middle of the Thirteenth Century: Encountering the Other. Helsinki, 2001. P. 154.

[71] Ibidem. P. 155.

[72] *Jackson P*. The Testimony of the Russian Archbishop Peter Concerning Mongols (1244/5): Precious Intelligence or Timely Disinformation? // Journal of the Royal Asiatic Society. Series 3, 26. 2016. P. 66–68.

зробив глибші спостереження збігів між текстом Петрової промови на Ліонському соборі та апокрифом Методія Потарського, а також іншими середньовічними творами. На думку дослідника, зіставлення татар із ісмаїлітами у змісті промови є наслідком впливу цього апокрифу, де також наводиться подібне твердження, що ісмаїлітів винищать римляни під орудою їх володаря, а отже, і монголи змагатимуться з «римлянами та іншими латинниками»[73]. Утім, схоже спостереження висловив ще Степан Томашівський. Поява згадки про Йоана Хрестителя у промові могла з'явитися під впливом оповідки про перенесення мощів св. Томи, який був покровителем християн Орієнту, про що згадував італійський хронікер Рікардо ді Сан Джермано[74]. П. Джексон також звертає увагу на толерантне ставлення монголів до різних релігій. Номади лише жадали молитов за їхні душі замість сплати податків, що відображено у документах, які надавалися руським ієрархам упродовж століть. Систему обміну, що відображає звичаї давніх суспільств, запроваджено вже за часів Чинґіз-хана. Джексон підсумовує своє дослідження Петрової промови: папа Інокентій IV на час проведення собору у Ліоні вже був добре обізнаний з монгольською загрозою, тому звернувся до патріарха в Аквілеї, аби той закликав вирядити христову виправу проти номадів із Далекого Сходу[75].

Повернення до спілкування між Римом і руськими землями відбувалося в умовах пожвавлення ідеї унії і подорожей на Схід через появу імперії монголів і татар, які підкорили більшість руських земель впродовж 1237–1241 рр. В умовах загрози, що вже перетнула поріг Заходу, папа і європейські правителі почали прискіпливіше вдивлятися у Далекий Схід, убачаючи у віруваннях його мешканців прояви християнства, виразом чого були гадані образи чи символи, які подорожні трактували як знайомі. Автори, які описували Орієнт, слідуючи леґенді про пресвітера Йоана, прагнули відшукувати на Сході визнавців несторіанства — єретичної християнської секти, поширеної в Азії. Саме проти «правителя Індії Йоана», як писав Плано Карпіні, постають номади[76]. Папський легат, описуючи релігійний синкретизм номадів, висловлював переконання, що християни-несторіанці й «сарацини» помішані між собою, згадував він і поклоніння бовванам на Сході. Питаючи азіатів, чому вони не мають зображення образу Ісуса і хреста, Плано Карпіні почув відповідь про брак серед них такого звичаю. Інший мандрівник до країв Орієнту, Віллем

---

[73] Ibidem. P. 69.

[74] Ibidem. P. 73.

[75] Ibidem. P. 77.

[76] The Texts and Versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis. London, 1903. P. 83, 182.

Рубрук, ладен був убачати образ архистратига Михайла у зображенні «постаті з крилами»[77]. Номади вірять у вічне життя та Ісуса Христа, але не є хрещеними, приносять офіри, поважають Писання, зовні подібні частково до монголів, голять бороди[78]. Плано Карпіні відзначає, що монголи почали воювати проти гуйрів, які сповідували несторіанство, здолавши їх, отримали письмо, яке називають монгольським. Описуючи людей Орди як подібних до собак, тобто стародавніх кинокефалів, Плано Карпіні слідує пізньоантичним хронікам.

У щоденнику Плано Карпіні міститься оповідь про навалу кочовиків, які «прийшли на руські землі знищувати міста і фортеці, вбиваючи люд», а після тривалої облоги Києва його мешканців вирізали. Мандруючи країною, пише Плано Карпіні, посли бачили незліченну кількість черепів і маслаків, які лежали просто неба. Від Києва, веде далі легат, який у минувшину був величним містом, залишилося заледве 200 будинків, а мешканці столиці потрапили у невільництво[79].

Коли папські леґати, мандруючи із папськими листами, прибули до руських земель, вони зустрілись з князями Васильком Волинським і Конрадом Мазовецьким, від яких довідалися про татар і їхнє ставлення до послів, про надавання дарів, зокрема, бобрових шкір, які отримали від Конрада, його дружини і військових. Згодом Василько запросив нунціїв відвідати свої землі і утримувати подорожніх своїм коштом. Із прибуттям (неназваного) руського єпископа було зачитано листа від папи із закликом долучитися до «святої матері Церкви». Однак через відсутність Данила, який відбув тоді до Батия, руські зверхники не могли надати остаточну відповідь. Відтак Василько припровадив послів до Києва, наражаючись на небезпеку нападу литовців, до того ж існувала загроза, що Данило міг згинути в Орді[80]. Уважається, що в Орді руський князь дістав ярлик на Галичину, однак Київ утратив на користь князя Олександра Ярославича[81].

Перебіг зустрічі Данила Романовича з Батиєм наводить літописна оповідь. Під час візиту хан дорікнув князеві, що не прибував упродовж тривалого часу, тож запросив Данила відвідати кумису — «чорного молока» (*лат.* — тюрк. Cara cosmos, тобто чорний кумис). Коли ж той випив кумису, то Батий заявив, що князь став татарином. Літописець при

---

[77] Ibidem. P. 179.
[78] Ibidem. P. 82.
[79] Ibidem. P. 122.
[80] Ibidem. P. 92.
[81] *Dąbrowski D.* Król Rusi Daniel: Biografia polityczna. S. 263.

цьому додає: «о злѣе зла честь татарьская»[82]. Про застережне ставлення до кумису, споживання якого тоді було свідченням приналежності до нехристиянської цивілізації Сходу, вказує фламандський подорожній Віллем Рубрук. Він зазначає, що до права русинів, греків і аланів, які є християнами, внесена рішуча заборона на його споживання. Той, хто пив цей «трунок», не визнавався за християнина. Тут же згадано і про споживання кумису угро-фінськими народами Надволжя[83]. Кумис використовувався і у весільному обряді номадів. Під час церемонії шлюбу наречений сприскував напій у бік Сходу, аби віддати данину повітрю, в бік Півдня, щоб ушанувати вогонь, на Захід, на честь смерті. Тримаючи келих у руці, господар проливає з келиха долі, а сидячи верхи, просто ллє на шию коневі[84]. Ярослав Дашкевич звертав увагу на ще один візит Данила до Орди, підтвердженням чому має бути привілей, у якому згадано про подорож до Батия у 1243 р., щоправда, автентичність документа піддають сумніву[85].

Папські посли довезли до хана два листи, укладені в першій половині березня 1245 р., в яких нагадувано про страх Божий. Подію відображає тогочасна ілюмінація в книзі «Дзеркало історії» домініканця Вінсента з Бове, на якій латинські брати вручають послання Інокентія IV монгольським ханам. Крім Плано Карпіні, до посольства також увійшли інші монахи-францисканці, серед них і Лаврентій Португальський[86]. У відповідь на листи великий хан Ґуюк у своєму посланні закликав папу і володарів Заходу переходити на службу до нього; хан не зрозумів папиного заклику до хрещення. На закид про масові винищення людей заперечував: так сталося через виконання Божої волі, «бо вони й самі вбили наших емісарів, а як можна вбити когось без Божого наказу?»[87] Зважаючи на поразку половецько-руського союзу при Калці, можна припускати, що монголи вважали руські землі вже підлеглими. Страта ж послів і відмова у покорі, про що згадано у ханському листі, спровокувала

[82] Галицько-Волинський літопис. С. 109 (Хлєбніковська версія); Полное собрание руських летописей. Москва, 2001. Т. 2: Ипатьевская летопись. Стп. 807.

[83] The Texts and Versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis. P. 159.

[84] Ibidem. P. 189.

[85] *Дашкевич Я.* Данило Романович і єпископ Петро в освітленні караїмського джерела. С. 49.

[86] MGH. Epistolae Saeculi XIII. Berolini, 1887. T. II. P. 72–73, 75; Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. P. 195.

[87] *Dawson Ch.* Mission to Asia. Toronto, 2005. P. 85–86; Згідно з повідомленням Літопису Авраамки, татарам відмовлено у вимозі виплати десятину «в князях, людях, конях, ходобі», коли вони прийшли у Рязань (1237). Про вбивство 10-х татарських послів згадано з нагоди виправи проти половців і битви при Калці. Див.: *Летопись Авраамки* (=ПСРЛ). Санкт-Петербург, 1889. Т. 16. Стп. 50–51.

не лише навалу, а й брутальну помсту з жорстокою розправою над мешканцями руських міст. Виправа монголів, що почалась з підкоренням земель булгар, угрів, башкирів, тюрків, черкесів і аланів, привела їх до східних кордонів Русі: вони опинились біля Рязані 16 грудня 1237 р. Після підкорення міста війська номадів намагалися пройти до Новгорода, однак кіннота не дала ради із здоланням багнистих й заболочених ґрунтів Півночі, тому монголи повернули на південний схід, а відтак підкорили Чернігів, Київ і Галич. Згодом, із поділеного війська один загін вирушив до Паннонії й Адріатики, тоді як другий заходився плюндрувати землі Моравії, Селезії та Польщі. На теренах Угорщини, яка була межею степових рівнин Європи, загони поєдналися знову, однак смерть великого хана Уґедея спонукала номадів повернутися на рідні терени, шлях до яких пролягав через Молдавію, Сербію, Болгарію, Трансильванію і Боснію[88].

Коронування Данила Романовича

Унаслідок тривалих перемовин із Курією відбулося коронування Данила у Дорогичині, куди прибули папські посли на чолі з нунцієм для Пруссії і Лівонії Опізо. Посланці принесли корону, скіпетр і венець, бо ще раніше, як пише літопис, до князя прибув беренський єпископ із пропозицією прийняти корону, що могло трапитися, вірогідно, 1245–1247 рр. Разом із початком Ліонського собору папа удався до заходів із приведення православних Європи до унії, що мало суперечити політиці Фридриха II і візантійського імператора. Уважається, що затримка коронування трапилася через татарську загрозу і візит до Батия, ленником якого став Данило. По поверненні з Орди князі Василько й Данило Романовичі влаштували бенкет для нунціїв, гостювання яких «проти волі» тривало вісім днів, серед гостей були єпископи, бояри. Тривало обговорення пропозицій папи про поєднання Церков, які вже пролунали під час подорожі нунціїв до Орди, тож у відповідь князі також вислали листи[89].

Згода на співпрацю Романовичів із Заходом могла означати для монголів зраду, бо в ті роки вони і самі сподівалися на покору у відповідь на листи папи Інокентія IV. Згідно з літописом, до прийняття корони від папи Данила Романовича намовляла мати, тоді як польські князі Болеслав, Земовит і лядські бояри, обіцяли допомогу Заходу у протистоянні язичникам-номадам. Літопис додає, що понтифік виклинав тих, хто виступав проти грецької віри (мабуть, йдеться про східний обряд), і забажав

---

[88] *Rochcau G*. Innocent IV devant le Péril tatar: Ses lettres à Daniel de Galicie et à Alexandre. P. 169.

[89] The Texts and Versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis. P. 106.

скликати собор для поєднання. Коронування у Дорогичині, що лежав на шляху до земель ятвяґів, мало статися під час спільної виправи з польськими поплічниками і сином Левом[90]. Те, що коронування відбулося саме у цьому місті, подалі від існуючих політичних центрів Романовичів (Холм, Галич, Володимир), мало свідчити про перспективи розширення володінь на землі ятвяґів, що відповідало інтересам польських князів, які намагалися поборювати впливи хрестоносців; тому, всупереч волі короля Міндовґа і ордену, в 1253 р. литовським єпископом висвятили Віта[91].

За змістом літописної нарації, кара за поєднання з латинниками і спільну виправу на ятвяґів сталася невдовзі після коронування і походу проти балтів. Літопис оповідає про навалу монгольських загонів на землі Галичини і Волині, щоправда, нещедрий на дати літописець зазначає: «в та же лѣта или по томъ прієхавше татарє». Хан Куремса вирушив до Кременеця на Волині, однак облога міста не завершилася його підкоренням. Тут же літописець оповідає про спільника ординців, який мав сприяти захопленню міста, «королівського чоловіка», який водночас служив і татарам, надавши номадам «грамоту від Батия»[92]. Коли ж нападники побачили його документ, то в розпачі забили Андрія і вирізали йому серце[93]. Одразу після опису цієї події у літописі наводиться ще один випадок руського відступу і покарання, чим була виправа князя Ізяслава (досі точаться дискусії щодо походження володаря, ім’я якого наведено в літописі без патроніма). Цей князь шукав допомоги у татар, коли вирушав війною на Галич. Вірогідно, за задумом літописця, поруч наведені у літописі випадки мали засвідчувати про неминучість невдачі за співпрацю з «безбожниками»: так сталося з татарським шпигуном, яким був «королівська людина» Андрій, і князем, готовим воювати за підтримки татар проти своїх же краян. Коли Данило повернувся після ятвязької виправи до Галича, то він пішов війною на Ізяслава, який потрапив у облогу й видерся на соборові емпори, як колись зробили «беззаконні угорці». Таким чином, у зміст вписано поклик на іншу схожу подію, згадувану в літописі. На збіжність двох літописних записів указав Адріан

---

[90] Галицько-Волинський літопис. С. 116.

[91] *Dąbrowski D.* Król Rusi Daniel. S. 355–357.

[92] Ibidem. S. 372.

[93] Галицько-Волинський літопис. С. 117; подібну історію з забиттям і вийманням нутрощів під час облоги можна побачити в «Рочниках» Яна Длуґоша, який оповідав про облогу Луцька поляками і був обізнаний з текстом літопису. Тоді спіймали польського вояка під час війни 1431 р., вбили його, іудеї вийняли серце нутрощі і окурювали ними стіни замку, аби запобігти його падінню, хоча така нарація мала суттєвий вплив (Див.: *Długosz J.* Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Warszawa, 2009. Ks. 11–12. S. 40–43).

Юсупович: утеча на церковні емпори (комари) мала нагадувати про такий же вчинок угорця Коломана у 1221 р.[94]

Упереджено оцінив коронування Данила і наступне гадане зречення ним католицтва Ян Длуґош, нарація якого про відступ від спілкування з Римом все ще впливає на модерне історіописання. Запозичення до «Рочників» з Галицько-Волинського літопису ретельно дослідили Ярослав Затилюк і Катерина Кириченко. Попри ясне свідчення документів, що старший Романович мав лишатися у грецькому обряді, ухиляючись від звичаїв, незгідних із Римською церквою, Длуґош хибно стверджує, що руський король разом із усіма підданими Русі мав полишити свій обряд, а також боронити землі русинів та інших католиків від татарських набігів, що втішило папського леґата Опізо, абата Мезано. Перший з двох записів про коронування Длуґош приурочує на 1246 р., що збігалося з часом вислання кількох листів від Курії у справі унії (у травні вислано «Cum is qui» та послання, в якому Інокентій IV проголошує, що приймає Данила під свою опіку), а також першим візитом Опізо на польські і руські землі. Твердження про зречення русинами візантійського обряду з цілковитим переходом на латинництво відповідало ідеології уніформізму, яку сповідував Длуґош. Складання уніформізму в імперії Яґелонів тривало впродовж XV ст. Характерною рисою цієї ідеології було трактування православних як схизматиків, які підлягали повному покатоличенню: від них очікувано зречення візантійського обряду і звичаїв, а навіть поновного хрещення. Ось чому Длуґош зазначає, що начебто завдяки коронуванню Данила «чимало душ буде вирвано з темряви руських вірувань і навернуться до чистої католицької віри»[95]. Утім, вимога зречення «грецького визнання», як передумова коронування, суперечить змісту папських листів і Галицько-Волинському літопису, в якому згадано про гнів папи на огудників грецької віри і проголошено намір скликати собор для облаштування унії.

Як запевняє Длуґош, застережливо про перспективу коронування відгукнувся краківський єпископ Прандота, який буцім був добре обізнаний із «звичаями та характером» князя й ухильністю його слів, яким володар міг зрадити. Однак легат Опізо бажав прислужитися християнській вірі, тому не йняв віри краківському єпископу. Тож із прибуттям до Дорогичина, де тоді містилася головна садиба князя, він коронував і намастив миррою Данила на короля Русі у присутності руських панів і князів.

---

[94] *Jusupowić A*. Kronika halicko-wołyńska (Kronika Romanowiczów w latopisarskiej kolekcji historycznej). Kraków–Warszawa, 2019. S. 107; Галицько-Волинський літопис. С. 84.

[95] *Dlugossii I.* Annales seu cronicae incliti regni Poloniae. Varsoviae, 1973. T. III (Lib. 5–7). P. 58.

Данило ж ніби пообіцяв прийняти обряди і звичаї латинників, аби перебувати у послухові Христовому наміснику папі Інокентію IV та його наступникам. Утім, літописна версія, як згадано вище, пише про коронування руськими єпископами, а італійський абат подається лише як папський кур’єр, який доставив корону до Данила.

«Рочники» Длуґоша і листи папи Олександра IV містять одну спільну деталь коронування, відсутню в літописі, а саме: звістку про миропомазання галицько-руського князя. Крім нагадування про коронування і миропомазання, у листах королю Данилу поставлено на карб відступництво від католицтва[96]. За твердженням Даріуша Домбровського, укладання цих збіжних за змістом листів могло спонукати послання короля Данила зі скаргами на брак підтримки Заходу в його протистоянні номадам[97]. Обряд миропомазання став неодмінною частиною коронування, про що свідчать зображення, поширювані в рукописних кодексах середньовічного Заходу. Час запровадження цього ритуалу сягає доби Каролінґів, а відображує він взірець помазання старозавітного Давида. Відтак, візантійці почали наслідували такий звичай. Щойно у XIV ст. занотовано докладний ритуал миропомазання візантійського імператора під час коронування[98]. В цьому контексті Жільбер Даґрон згадує, що папа Інокентій III зазначав у своєму листі до голови Болгарської церкви архієпископа Тирново у 1204 р., що він намостив східного владику, «хоча на Сході, на відміну від Заходу, єпископське рукопокладення не супроводжують матеріальним намощуванням». Миропомазання єпископа відбувалося олією на руки і голову, а правителя на руки і плечі, на відміну від Старого Завіту, коли намощували голову[99].

Для православних обряд миропомазання у XIII ст. міг набувати інакшого значення. Вже від другої половини XI ст. між латинниками і візантійцями точилася дискусія щодо остаточного миропомазання хрещеного. Розбіжність між обрядами полягала в тому, що кінцеве помазання, тобто конфірмацію новохрещеного, у латинському обряді проводив єпископ, тоді як у візантійському її здійснював священик. Тому в візантійсько-руській полеміці латинникам закидалося, що католики вважають священиків візантійського обряду за півсвящеників, через заборону їм доконати кінцеву конфірмацію після хрещення. Дискусії між латинни-

---

[96] Faciendo te inungi sacri crismatis oleo, tuoque imponi capiti regum diadema. Vide: Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae / Ed. A. Boczek. Olomucii, 1841. T. 3: (1241–1267). P. 232–233.

[97] *Dąbrowski D.* Król Rusi Daniel: Biografia polityczna. S. 404.

[98] *Dagron G.* Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium. Cambridge, 2003. P. 273–276.

[99] Op. cit. P. 277.

ками і візантійцями у царині перехрещування сягають часів схизми 1054 р., тож таїнство в обох обрядах почало піддаватися сумніву.

Миропомазання стало сприйматися як спосіб переходу з одного обряду в інший. Новгородський архієпископ Нифонт (1130–1156) приписував приймати у православ'я без перехрещування, лише через миропомазання на підставі запровадженого канону собору в Трулло (95), який каже про повернення віровідступників до ортодоксії через помазання[100]. П'єр Л'Юїльє вказує, що в архіві Константинопольського патріархату зберігаються свідчення про запроваджене Теодором Бальсамоном (пом. у 1195 р.) прийняття у православ'я без проведення нового хрещення, але з виголошенням Символу віри. Як відомо, франкський Символ з додатком філіокве постав на зламі VIII–IX ст. До римського віровчення така зміна введена щойно на початку XI ст. До обряду переходу на інше віровизнання мало додаватися зречення. Провідник антиунійної партії під час собору у Феррарі й Флоренції Марк Ефеський вважав миропомазання слушним обрядом для переходу латинників у православ'я[101]. Врешті, собор у Константинополі 1484 р., який поклав край унійному порозумінню попередніх десятиліть, запровадив миропомазання як елемент прийняття латинників у православ'я[102]. Скликання цього собору Симеоном Требізондом мало на меті ухвалення антилатинських рішень. Тож собор вирік, що перехід у православ'я з католицтва мав відбуватися через намощування та зречення латинських «похибок»[103]. Урешті, Одорік Рінальді пише, що Данило отримав корону після миропомазання, яке *надається після хрещення*[104].

Длуґош іще раз оповідає про Данила Романовича у контексті вислання папою прусського єпископа Альберта (1249 р.), який мав стати пастирем русинів, та наводить гадану вимогу до короля заприсягнутися йому і Римській церкві. Однак «підступний і бунтівний» правитель не здійснив цих побажань. Замість бути вірним Римській церкві, він став її ворогом, виславши посланця без шани[105]. З нагоди виправи Данила на Мазовше Длуґош наголошує на ненависті русинів до поляків, бо тоді

---

[100] Памятники древнерусского канонического права. Санкт-Петербург, 1908. Т. 1. Стп. 26–27.

[101] *L'Huillier P.* Les divers modes de reception des catholiques-romains dans l'orthdoxie // La messager orthodoxe. № 82. 1979. P. 18; *A. P.* La rebaptisation des Latins chez les Grecs // Revue de l'Orient Chrétien. Vol. 8. 1903. P. 638.

[102] *L'Huillier P.* Les divers modes de reception des catholiques-romains dans l'orthdoxie. P. 19.

[103] *Petit P.* L'Éntrée des catholiques dans l'Eglise orthodoxe // Échos d'Orient. T. 2. № 4. 1899. P. 130–131.

[104] *Raynaldi O.* Annales ecclesiastici / Ed. A. Theiner. Paris, 1870. T. 22. P. 8.

[105] *Dlugossii I.* Annales seu cronicae incliti regni Poloniae. P. 68.

було забито князя Земовита і його сина[106]. Згадуючи смерть Данила під 1266 р., Длуґош іще раз пише про мислену і нездійснену обітницю володаря полишити руський обряд, навернутися до унії та вчення Римської церкви. Разом із усім своїм «сектантським народом» Данило прийняв корону, після чого повернувся до схизми і знову навернувся на руську віру[107]. Подібну версію коронування литовського та руського правителів оповідає Житіє папи Інокентія IV у версії Стефана Балюція, постання якого припадає на останні десятиліття XVII ст. У Житії мовиться про вислання нунціїв до різних народів задля навернення на католицьку віру. Сабітенський єпископ Ґійом, висланий до Норвегії, коронував тамтешнього правителя. Згадано, що посланцями від Римської курії до русинів були леґат Альберт, архієпископ Лівонський і Прусський, який навчав католицької віри, аби та співіснувала з грецьким обрядом і звичаями, і абат Мезано, який коронував тамтешнього правителя. Згодом відбулося коронування Міндовґа[108]. Длуґош також повідомляє про хрещення литовського князя Міндовґа (1252 р.): він прийняв корону від папи, але того ж року повернувся зі своїми панами до поклоніння бовванам, спаливши дерев’яний тоді Люблін[109].

Нині вважається, що написання початкової Длуґошевої нарації про Данила Романовча, повторюваної згодом у численних копіях та публікаціях його «Рочників», складалося з кількох етапів і включало редаґування початкових записів[110]. Крім основного повідомлення про коронування в 1246 р., автограф «Рочників» містить стисле згадування про «друге коронування» князя в 1251 р., завдяки чому дослідники почали хибно писати про здійснення подвійного обряду над Данилом Романовичем. За припущенням Ярослава Затилюка і Катерини Кириченко, завдяки першому запису у «Рочниках» Длуґош прагнув відвести від папи відповідальність за «підступний план» Данила здобути корону і залишитися вірним православ’ю, тому надання корони подається як ініціатива самого нунція Опізо. Другий скреслений допис і покрайня нотатка про подвійне коронування (fol. 558 в оригінальному рукописі) зводять істориків на манівці[111]. Свідченням вагань щодо визначення дати події, за спостереженням Затилюка і Кириченко, є вибір Длуґошем 1246 р. як часу коронування, хоча в «Рочниках Красінських» часом коронації визнано

---

[106] Ibidem. P. 135.
[107] Ibidem. P. 153.
[108] *Baluzii S.* Tutelensis miscellanea / Ed. G. Mansi. Lucae, 1761. T. 1. P. 198.
[109] Ibidem. P. 153.
[110] *Затилюк Я., Кириченко К.* Повідомлення Анналів Яна Длуґоша про коронацію Данила Романовича та їх походження // Ruthenica. T. XIII. 2016. С. 114.
[111] Там само. С. 130.

1253 р.[112] Даріуш Домбровський зазначає, що вперше титул «король» в латиномовних джерелах щодо Данила (primo regi Ruthenorum) фіксується в другій половині 1254 р., у союзній угоді між хрестоносцями, руським королем і мазовецьким князем Земовитом[113]. Літописна версія коронування, яку зазвичай вважають хибною, подає 6763 р. за візантійським обліком, який починається з 1 вересня 1254 р. у юліанському календарі. Отже, всі джерела наводять різні дати коронування.

Згадка про друге коронування Данила, за спостереженнями дослідників, вказувала на друге надання корони, бо першим галицько-руським королем став угорець Коломан, запрошений місцевою знаттю після загибелі Романа Мстиславича[114]. Таким чином, на думку дослідників, запис Длуґоша про «подвійне коронування» в уривку 1251 р. означає відновлення титулу після католицького правителя, яким був Коломан. За припущенням, обряд коронування Коломана міг складатися з двох частин: спочатку угорця намастили і коронували угорською короною, а вже за рік до папи надіслано запит про вислання корони, надання якої слугувало би зміцненню влади[115]. У листуванні угорського короля Андрія II із папою Інокентієм III згадувалося про бунт у Галичині, що згодом мало надихнути Длуґоша на створення історії про розбрат через міжконфесійні розбіжності. Ян Длуґош оповідає про вигнання Коломана з Галичини через його бажання отримати корону і миропомазання, для чого правитель спровадив єпископів із Паннонії. Рада галицьких бояр перестрашилася, що коронування і титул короля призведуть до винищення їхнього народу і віри, тому не згодилась із коронуванням[116]. Длуґошева версія надання корони синтетично зводить кілька джерел про події в Галичині, бо місцевий літопис оповідає про садження Коломана у Галичі (датування події 1210 р. слід визнати хибним), але мовчить про спроби запровадити карколомні зміни у релігійному житті. Листування з папою надає можливість ретельніше відновити перебіг подій. Приведення до унії православних Європи відповідало політиці папи Інокентія III, про що вже згадувано. У 1214 р. угорський король Андрій II (Андраш) звертався з проханням до папи про коронування і намощування його сина Коломана,

[112] Там само. С. 119.

[113] *Dąbrowski D.* Król Rusi Daniel. S. 361; *Чубатий М.* Західна Україна і Рим у XIII віці у своїх змаганнях до церковної унії. С. 100. Рочнік Красінських у списку XVI ст. згорів у палаці Красіньських під час Другої світової війни. Уважається, що він представляв середньовічну історію.

[114] *Затилюк Я., Кириченко К.* Повідомлення Анналів Яна Длуґоша про коронацію Данила Романовича та їх походження. С. 123.

[115] *Hollý K.* Princess Salomea and Hungarian-Polish Relations in the Period of 1214–1241 // Historický časopis. Vol. 55: Supplementum. 2007. S. 15.

[116] *Dlugossii I.* Annales seu Cronicae. Varsaviae, 1973. Lib. 5/6. P. 204–205.

посадження якого в Галичині відповідало бажанню місцевого люду і знаті. Намостити Коломана мав естрагомський архієпископ, а не папський нунцій. Водночас відкидалася можливість зміни візантійського обряду. Імовірно, завдяки участі в IV соборі в Лятерано, за задумом короля, мало відбуватися приведення Галичини до унії[117].

У XIII ст. політика Угорщини відзначалася просуванням королівства у багатьох напрямах. Вірні східного обряду мешкали на теренах Угорщини віддавна і мали свої, в тому числі муровані, святині. Про спробу навернення православних свідчить лист папи 1250 р. Згідно з посланням, заохочувати вірних грецької релігії до поєднання з Римською церквою в Угорщині мав Орден домініканців (проповідників)[118]. Предки Андраша з династії Арпадів не цуралися шлюбів з православними: його бабкою була Єфросинія Мстиславівна, одруження з якою дозволило зміцнити зв'язки з Києвом, а матір'ю — Анна Антіохійська, споріднена з фамілією візантійських василевсів Комненів[119]. Доказом розбрату між галичанами і Коломаном є лист Андрія II 1215 р., в якому угорський король з удячністю сповіщає про коронування сина, згадує, що місцевий люд узяв у облогу замок, чим зламав присягу суверену. Через це, веде далі Андрій II, порушено обіцянку папі вислати руських єпископів для участі в IV соборі в Лятерано[120]. У Воскресенському літописі, укладання якого припадає на середину XVI ст., надано драматичності опису наслідків коронування Коломана. Нарація літопису на диво збігається з Длуґошевою оповіддю: православних владик і священиків було вигнано з церков, а замість них запроваджено латинських кліриків[121]. Попри усунення Коломана, титул *руського короля* зберігся за вигнанцем навіть з переміщенням його до узбережжя Адріатики і закарбувався в «Рочниках» Рінальді[122].

Ярослав Затилюк зазначає, що характерною рисою нарації Длуґоша у контексті оповіді про коронування Данила була згадка про краківського єпископа Прандоту. Саме із віяннями доби Відродження і притаманними для неї розшуками стародавніх пам'яток пов'язують появу єпископа на сторінках «Рочників», що збіглося з відкриттям Збіґнєвом Олесницьким поховання ієрарха у 1454 р. у катедрі і явленням чудес коло його

[117] Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia / Ed. A. Theiner. Roma, 1859. Vol. 1. P. 1 (№ 1).

[118] Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Budae, 1829. T. II. P. 74–75.

[119] *Font M.* Ungarn und Ost Europa zur Zeit des Königs Andreas II. (1205–1235) // Generalprobe Burzenland. Köln, 2013. S. 44–45.

[120] Monumenta Poloniae Vaticana / Ed. Ptaśnik J. P. 2; *Hollý K.* Princess Salomea and Hungarian-Polish Relations in the Period of 1214–1241. S. 14.

[121] Полное собрание русских летописей. Санкт-Петербург, 1856. Т. VII: Воскресенская летопись. С. 119.

[122] Annales ecclesiastici. P. 183.

гробівця[123]. Попри твердження про виключне значення заходів краківського єпископа, слід згадати про появу імен Данила і Прандоти, які сусідили у середньовічних хроніках. За спостереженнями Я. Затилюка, в описі Длуґоша саме зрадлива натура короля Данила характеризувала переміну в його ставленні до католицтва, спонукою чому було трактування Флорентійського собору і зречення унії, на яке зважився митрополит Києва Григорій Болгарин, здійснивши у 1467 р. перехід під зверхність константинопольського патріарха-дизуніта Дионісія. Тож, на думку дослідника, повідомлення про зрадливість Данила Романовича відображало нову схизму, прецінь укладання «Рочників» Длуґоша припадало на часи відмови Київської митрополії від дотримання унії[124]. Визнання ж унії католиками у Короні та Литві в добі концилiаризму також не було тривким, бо тамтешні клірики брали участь у Базельському соборі, який не лише чинив опір папі Євгенію IV, а й врешті усунув понтифіка. У підвалинах уніформізму, осередком якого стала Краківська Академія, лежало вкрай відразне ставлення до православних русинів, яких іменували схизматиками, а їхні церкви називали синагогами. Флорентійська унія набула визнання у Короні лише за кілька років після укладання, і то лише католицькою єпархією, що перебувала на русько-польському порубіжжі. Холмський єпископ Ян Біскупець в 1449 р. вписав урочисту буллу папи Євгенія IV «Laetentur coeli» до рішень четвертого синоду дієцезії в Грабовцю[125]. Що ж стосується ухильної природи галицько-руського короля, то про неї, крім Длуґоша, згадував у своїх листах папа Олександр IV, який оскаржував Данила у відступництві. У першому посланні папа звертався до короля з нагадуванням про його приєднання до Риму і дорікав зламанням присяги, відмовою дотримуватися послуху Церкві. Другого листа вислано до єпископа Вроцлавського і Оломуцького. У зміст цього послання, крім повторення розлогого осуду Данилової зради, додано заклик до братів оцінити поведінку руського правителя (1257 р.)[126].

---

[123] *Затилюк Я.*, *Кириченко К.* Повідомлення Анналів Яна Длуґоша про коронацію Данила Романовича. С. 130–131.

[124] *Затилюк Я.* Коронування Данила Романовича в «Анналах Польщі» Яна Длуґоша: Руські джерела, особливості інтерпретації та конфесійні упередження // Феномен мультикультурності в історії України і Польщі: Збірник матеріалів міжнародної наукової конференції. Харків, 2017. С. 67–76.

[125] *Sawicki J.* Jan Biskupiec biskup Chełmski (1377–1452): Szkic biograficzny // Nasza przeszłość. T. 4. 1948. S. 120–121.

[126] «Prestit iuramenti religioni contempta id quod circa obedientiam ejusdem ecclesie ac predicte observationem fidei promisisse dinoscitur observare postmodum non curavit in anime sue periculum, ipsius injuriam fidei, ecclesie predicte contemptum et opprobrium Iesu Christi» (Див.: Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae. P. 232–235. № 247, 248).

Про зміну в ставленні до православних відомо вже з листа, висланого у березні 1255 р. до Казимира Міндовґа, в якому папа Олександр IV нагадує про хрещення, коронування і підтримку панування над землями русинів і поган, які він уже здобув чи захопить в майбутньому, заохочуючи таким чином виправи на сусідів, які сповідували візантійське віровизнання[127]. У листі до краківського і вроцлавського архієпископів папа Олександр IV нарікає, що литовці, погани і схизматики здійснюють напади на суміжні християнські землі (5 січня 1257 р.)[128]. Даріуш Домбровський зазначає, що завдяки листам із заохоченням до виправ проти «невірних» понтифік міг спонукати Данила Романовича до недружнього ставлення до нового папи і Риму, а розрив стосунків стався тоді, коли король усвідомив, що годі чекати підтримки у війнах із номадами[129]. В умовах монголо-татарської навали і вакууму влади у Києві і Верхній Наддніпрянщині Данило мав усвідомлювати необхідність посунути кордони Галицько-Волинської держави, яка приростала новими володіннями за його правління, ближче до берегів Дніпра. Свідченням цьому, на думку Домбровського, була організація виправи на Возвягль (Новоград-Волинський). Михайло Грушевський датував цю виправу 1255 р., а розрив у стосунках короля і Риму припадає на лютий 1257 р. Домбровський вважає, що у проведенні східної кампанії руський король сподівався на поміч Заходу, про що виразно висловлюється літопис, однак на тоді для Риму важливішим було просування у балтійському напрямі, а отже, хрещення литовців і ятвяґів, з іншого боку, набуло ваги спорядження нової христової виправи на Близький Схід, аніж війна з номадами[130].

Джерела наступних років показують розвиток від'ємного ставлення до православних, зокрема, у звістках, які висвітлюють війни стосовно австрійського спадку. В листі Отакара II, забарвленому в кольори конфесійної неґації до православних, чеський король сповіщає папу про свою звитягу над угорцями, Данилом Руським, татарами, ісмаїлітами, схизматиками-греками, болгарами, єретиками (жовтень 1260 р.). Згодом папа Урбан IV (9 червня 1264 р.) наказує Отакарові II підкоряти собі землі схизматиків русинів і литовців, які «не вшановують ім'я Боже, а радше знеславлюють його разом з їхніми сусідами татарами»[131]. Зміна у ставленні Рима до Орди сталася у другій половині XIII ст., коли делегацію номадів навіть запрошено на засідання собору в 1274 р. в Ліоні, а папа

[127] Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae / Ed. A. Theiner. Romae, 1860. T. 1: (1217–1409). P. 60–61 (№ 123).

[128] Monumenta Poloniae Vaticana. P. 44–45 (№ 84).

[129] *Dąbrowski D.* Król Rusi Daniel: Biografia polityczna. S. 383–385.

[130] Ibidem. S. 403.

[131] Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae. P. 286 (295), 367–368.

Григорій X зажадав нової виправи на Святу землю, всупереч Бруно Оломуцькому, який більшу небезпеку вбачав удома, тому закликав до походу проти татар і північних язичників, які спустошують Угорщину, Польщу і Німеччину[132].

Зазвичай ставлення до латинників у другій половині XIII ст. пов'язують з поширенням на теренах Київської митрополії дещо зміненої Сербської Стерничої (Кормчої) книги, поява якої припадає на час митрополита Кирила. До Кормчих цього типу додано статті полемічного змісту, зокрема, «Слово про 12 апостолів». Згодом ці тексти увійшли до складу полеміко-догматичних збірників, перший з яких постав з нагоди унійних планів Владислава II Ягайла на зламі XIV–XV ст. На теренах митрополії Стерничі з текстами антилатинського змісту копіювалися аж до XVII ст. Утім, початково реґіон їх поширення міг обмежуватися лише північними теренами митрополії.

Роль митрополита Кирила, якого вважають колишнім печатником Данила Романовича, набула надінтерпретації в історіографії. Одним з наступних сюжетів після відвідин Данилом Батия у змісті Галицько-Волинського літопису було поставлення Кирила на митрополита. Тоді ж Кирило отримав обіцянку від угорського короля «провести його в Греки з великою честю»[133]. Появу такої пропозиції мала спонукати обізнаність літописця з тим, що король Бела IV перебував у шлюбі з Марією, донькою візантійця Теодора II Ласкара, який правив як співімператор із своїм батьком, Йоаном Ватацесом. До того ж, на шляху в Нікею був підкорений латинникам Константинополь. Що стосується мислених міркувань про пересування осідку митрополії з від'їздом Кирила на Північ і Схід, то Даріуш Домбровський заперечує твердження, що відхід ієрарха стався через поєднання Романовичів із Римом. І поготів такий союз підірвала зміна Ostpolitik Римської курії за папи Олександра IV. Дослідник вважає, що саме розлучення Данилового сина спонукало Кирила до переїзду. Від середини XIII ст. точилася боротьба за австрійський спадок Бабенберґів. Щоправда, Роман Данилович не міг брати участі у змаганні за австрійську спадкоємицю Гертруду, бо перебував у шлюбі з донькою половецького хана Тегака. Домбровський надає драматичного тлумачення розірванню шлюбу з половчанкою: воно мало змінити ставлення православної ієрархії до світського володаря. До того ж, половчанка померла невдовзі після розлучення, а шлюб із австрійкою не був тривалим, бо перспектива трону для Данилового сина швидко зійшла

---

[132] *DeWeese D*. The Influence of Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe. P. 58.

[133] Галицько-Волинський літопис. С. 110.

нанівець[134]. Міркування Домбровського також стосуються обряду коронування, на якому митрополит буцім був відсутній: брати участь у цій події Кирило міг би за умови схвалення Нікеї[135]. Якщо ж коронування відбувалося ще перед 1251 р., то тяжко повірити у позитивне ставлення до нього візантійських влад, обмежених союзними зобов'язаннями з імператором франків, якого усунув Рим. До того ж, літопис ясно твердить про отримання Данилом «вінця від усіх своїх єпископів»[136]. Іншого тлумачення перипетіям з поставленням митрополита і полишення ним західних теренів надав Олексій Толочко, розрубавши Ґордіїв вузол історіографічних нашарувань. В одну постать печатника і митрополита Кирила зведено різних осіб, що створило простір для наступних фантазій та сміливих припущень[137].

Риторика «поєднання церковного Тіла» з'являється у перемовинах із Візантією принаймні у 1243 р. Традиційна для латинників теорія *відновлення Церковного тіла* і наголошення на вищості ап. Петра постає у листах до Теодора Ласкара. Дискусія про ієрархію патріарших столиць в пентархії, зрозуміло, сягала раннього середньовіччя. Для візантійців існувала проблема з авторитетом їхньої столиці, яку оминула і місіонерська діяльність апостолів, тому апостольські мощі було спроваджено до Константинополя, аби надати місту більшої ваги. У листуванні з Римом візантійці відкидали риторику вищості ап. Петра і наголошували на рівності всіх апостолів[138]. За часів Олександра IV тривав пошук контактів з візантійськими владами на вигнанні, як і повторення риторики *Церкви-тіла* в писаннях, які заохочували до унії. У листах до візантійських влад згадано про *загоєння* схизми на шляху до відновлення вселенської церкви. Католицька церква представлена як жива і неподільна[139]. Відкинув папа і традиційне для візантійської полеміки і тожсамості загалом твердження про незрушність рішень семи вселенських соборів, із запереченням усіх наступних сходів. У папському листуванні говориться не лише про першість ап. Петра, а і більшу важливість апостолів над соборами: «мара затуляє грецькі мудрі очі, спричиняє ухиляння від апостоль-

---

[134] *Dąbrowski D*. Król Rusi Daniel: Biografia polityczna. S. 322–233.

[135] Ibidem. S. 365.

[136] Ипатская летопись. Стп. 827.

[137] *Толочко А. П.* Канцлер, митрополит и летописец: действительно ли митрополитом Кириллом был печатник Даниила Романовича? // Сословия, институты и государственная власть в России: Средние века и раннее новое время: Сборник статей памяти академика Л. В. Черепнина. Москва, 2010. С. 344–353.

[138] *Laurent V*. Le Pape Alexandre IV (1254–1261) et l'empire de Nicee. P. 52–53.

[139] Ibidem. P. 122.

ської столиці Петра, яку Христос установив у Церкві стерновим і головою замість себе перед усіма соборами»[140].

References

1. Alcuin. (1859). De fide sanctae et individuae Trinitates. *Patrologia Latina*. Migne J.-P. (Ed.). (Vol. 101). Paris: Bibliothecae cleri universa. [in Latin].

2. Avvakumov, Yu. (2011). *Vytoky uniinoho bohoslov'ia: Problemy tserkovnoii iednosti v obriadovyx dyskusiiax mizh rymom I Konstantynopolem v XI–XIII stolittiax*. L'viv: Ukraiins'kyi Katolyts'kyi Universytet [in Ukrainian].

3. Baluzii, S. (1761). *Tutelensis miscellanea.* J.D. Mansi (Ed.). (T. 1). Lucae: V. Junctinium, sumptibus J. Riccomini [in Latin].

4. Beazley, R. (Ed.). (1903). *The Texts and Versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis*. London: University Press [in Latin, in English].

5. Berger, É. (Ed.). (1884). *Le registres d'Innocent IV*. (T. I). Paris: Ernest Thorin [in Latin].

6. Boczek, A. (Ed.). (1841). *Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae*. (T. 3 : 1241–1267). Olomucii: Aloysii Skarnitzel [in Latin].

7. Chollet, L. (2015). Croisade ou évangélisation? La polémique contre les chevaliers teutoniques à l'aune des témoignages des voyageurs français de la fin du moyen-âge. *Ordines militanes*, XX, 175–203 [in French].

8. Chubatyi, M. (1917). Zakhidna Ukraina i Rym u XIII vitsi u svoiix zmahanniax do tserkovnoii unii. *Zapysky NTSha*, 123/4, 1–108 [in Ukrainian].

9. Claverie, P.-V. (2017). Quatre lettres tirées des archives d'André de Longjumeau. *Journal Asiatique*, 305, 1, 61–71 [in French] [in Latin].

10. Dąbrowski, D. (2012). *Król Rusi Daniel: Biografia polityczna, (ok. 1201–1264)*. Kraków: Avalon [in Polish].

11. Dagron, G. (2003). *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press [in English].

12. Dashkevych, Ya. (2007). Danylo Romanovych i epyskop Petro v osvitlenni karaiims'koho dzherela. *Postati: Narysy pro diiachiv istorii, polityky, kul'tury*. L'viv: Piramida [in Ukrainian].

13. Dawson, Ch. (2005). *Mission to Asia*. Toronto: University of Toronto Press [in English].

14. De Lubac, H. (2009). *Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'église au Moyen âge. Étude historique*. Paris: Cerf [in French].

15. DeWeese, D. (1978/1979). The Influence of Mongols on the Religious Consciousness of Thirteenth Century Europe. *Mongol Studies*, 5, 41–78 [in English].

16. Dlugossii, I. (1973). *Annales seu cronicae incliti regni Poloniae*. (T. III, Lib. 5–7). Varsoviae: PWN [in Latin].

17. Długosz, J. (2009). *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*. (Ks. 11–12). Warszawa: PWN [in Polish].

---

[140] Ibidem. P. 124.

18. Dupont, A. (1987). *Du Sacré: Croisades et pèlerinages: Images et langages*. Paris : Gallimard [in French].

19. Durandus, G. (1775). *Prochiron, vulgo rationale divinorum officiorum.* Matriti: Blasii Roman [in Latin].

20. Fejér, G. (Ed.). (1829). *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*. (T. II). Budae: Regiae Universitatis Ungariae [in Latin].

21. Font, M. (2013). Ungarn und Ost Europa zur Zeit des Königs Andreas II. (1205–1235). *Generalprobe Burzenland,* pp. 40–56, Köln: Bohlau Verlag [in German].

22. Harting-Correa, A.L. (Ed.). (1996). *Walahfrid Strabo's Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiastics rerum*. Leiden–NYC–Köln: E.J. Brill [in Latin] [in English].

23. Holder-Egger, O. (Ed.). (1892). *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores (in Folio)*. (T. 29). Hannoverae: Typis Culemannorum [in Latin].

24. Hollý, K. (2007). Princess Salomea and Hungarian–Polish Relations in the Period of 1214–1241. *Historický časopis*, Vol. 55, Supplementum, 5–32 [in English].

25. Jackson, P. (2016). The Testimony of the Russian Archbishop Peter Concerning Mongols (1244/5): Precious Intelligence or Timely Disinformation? *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 26, 65–77 [in Enlish].

26. Jusupowić, A. (2019). *Kronika halicko-wołyńska (Kronika Romanowiczów w latopisarskiej kolekcji historycznej)*. Kraków-Warszawa: Avalon [in Polish].

27. Kantorowicz E. (1997). *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press [in English].

28. Kloss, B. (Ed.). (2001). *Ipat'ievskaya letopis' (=PSRL)*. (T. 2). Moscow: Yazyki slavianskoi kultury [in Ruthenian] [in Church Slavonic].

29. Kotliar, M.F. (Ed). (2002). *Halyts'ko-Volyns'kyi litopys: Doslidzennia. Tekst. Komentar.* Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy [in Ruthenian] [in Ukrainian].

30. L'Huillier, P. (1979). Les divers modes de reception des catholiques-romains dans l'orthdoxie. *La messager orthodoxe,* 82, 15–24 [in French].

31. Laurent, V. (1935). Le Pape Alexandre IV (1254–1261) et l'empire de Nicée. *Échos d'Orient*, 34, 177, 26–55 [in French].

32. Le Goff, J. (1981). *La naissance de Purgatoire*. Paris: Galimard [in French].

33. Legendre, O. (Ed.). (2005). *Collectaneum exemplorum et visionum clarevallense, e codece Trecensi 946.* Turnhout: Brepols [in Latin].

34. *Letopis' Avraamky*. (1889). (=PSRL). (T. 16). S.-Petersburg: Eduard Pratz [in Ruthenian] [in Church Slavonic].

35. Lieberman, F. & Pauli, E. (Ed.). (1885). *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores (in Folio). Ex rerum Anglicarum scriptorebus saec. XII et XIII*. (T. 27). Hannoverae: Typis Culemmanorum [in Latin].

36. Luard, H.R. (Ed.), (1887). *Matthaei Parisiensis Chronicon majus*. (T. IV). London: Longman [in Latin].

37. Luard, H.R. (Ed.). (1864). *Annales monasterii de Burton*. (Vol. 1). London: Longman, Green, Longman, Robert, and Green [in Latin].

38. Mansi, J.D. (Ed.). (1778). *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. (Vol. 22, 1166–1225). Venetiis: Antonium Zatta [in Latin].

39. Miklosich, F. & Muller, J. (Ed.). (1860). *Acta patriarchatus Constantinopolitani*. (T. 1). Cambridge: C. Gerold [in Greek].

40. P[almieri], A. (1903). La rebaptisation des Latins chez les Grecs. *Revue de l'Orient Chrétien*, 8, 113–141 [in French].

41. Pavlov, A.S. (Ed.). (1908). *Pamiatniki devnerusskogo kanonicheskogo prava*. (T. 1). Saint-Petersburg: Typ. M.A. Aleksandrova [in Church Slavonic].

42. Petit, P. (1899). L'Entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe. *Échos d'Orient*, 2, 4, 129–138 [in French].

43. Pouzet, P. (1929). Le pape Innocent IV a Lyon : Le concile de 1245. *Revue d'histoire de l'Église de France*, 15, 281–318 [in French].

44. Ptaśnik, J. (Ed.). (1914). *Monumenta Poloniae Vaticana*. (T. III). Kraków: Universitatis Jagiellonicae [in Latin].

45. Raynaldi, O. (1870). *Annales ecclesiastici*. Theiner, A. (Ed.). (T. 21). Paris: Ludovicus Guerin [in Latin].

46. Raynaldi, O. (1870). *Annales ecclesiastici*. Theiner, A. (Ed.). (T. 22). Paris: Ludovicus Guerin [in Latin].

47. Rochcau, G. (1959). Innocent IV devant le Péril tatar: Ses lettres à Daniel de Galicie et à Alexandre Nevsky. *Istina*, 6, 2, 167–186 [in French].

48. Rodenberg, C. (Ed.). (1887). *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Saeculi XIII*. (T. II). Berolini: Aulae Vimariensis officina typographica [in Latin].

49. Ruotsala, A. (2001). *Europeans and Mongols in the Middle of the Thirteenth Century: Encountering the Other*. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters [in English, in Latin].

50. Sawicki, J. (1948). Jan Biskupiec biskup Chełmski (1377–1452): Szkic biograficzny. *Nasza przeszłość*, 4, 103–124 [in Polish].

51. Selart, A. (2011). Arkhiepiskop Piotr i Lionskii sobor 1245 goda. *Rossica Aniqua*, 1, 100–113 [in Russian].

52. Stepaniv, J. (1978). L'epoque de Danylo Romanovyc (Milieu du XIIIe siècle): D'apres une source Karaite. *Harvard Ukrainian Studies,* II, 334–373 [in French].

53. Theiner, A. (Ed.). (1859). Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. (T. 1). Roma: Typis Vaticanis [in Latin].

54. Theiner, A. (Ed.). (1860). *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*. (T. 1: 1217–1409). Romae: Typis Vaticanis [in Latin].

55. Tolochko, A.P. (2010). *Kantsler, mitropolit i letopisets: deistvitel'no li mitropolitom Kirillom byl pechatnik Daniila Romanovicha?* In Yanin, V.L. & Nazarov, V.D. (Ed.), Sosloviia, instituty i gosudarstvennaia vlast' v Rossii: Sredniie veka I rannieie novoie vremia: Sbornik pamiati akademika L.B. Cherepnina (pp. 344–353). Moscow: Yazyki slovianskix kul'tur [in Russian].

56. Tolochko, O.P. (1990). Petro Akerovych — hadanyi mytropolyt vseya Rusi. *Ukrains'kyi istorychnyi zhurnal*, 6, 45–54 [in Ukrainian].

57. Tomashivs'kyi, S. (1926). Predtecha Isydora: Petro Akerovych, neznanyi mytropolyt rus'kyi (1241–1245). *Analecta Ordinis Basilii Magni*, III, 2, 221–313 [in Ukrainian].

58. Turgenev, A.B. (Ed.). (1841). *Monumenta Russiae Historiae ex antiquis exterrerarum gentium archivis et bibliothecis deprompta*. (T. 1). Petropoli: Eduardi Pratzi Typis [in Latin].

59. *Voskrsenskaya letopis*’. (1856). (=PSRL). (T. VII). S.-Petersburg: Eduard Pratz [in Church Slavonic].

60. Welykyj, A. (Ed.). (1953). *Documenta pontificium Romanorum Historiam Ucrainae illustranta (1073–1953)*. (Vol. I). Romae: PP. Basiliani [in Latin].

61. Zatyliuk, Ya. & Kyrychenko, K. (2016). Povidomlennia Annales Jana Długosza pro koronatsiiu Danyla Romanovycha. *Ruthenica*, XIII, 108–136 [in Ukrainian].

62. Zatyliuk, Ya. (2017). *Koronuvannia Danyla Romanovycha v «Annales Poloiae» Jana Długosza: Rus’ki dzherela, osoblyvosti interpretatsii ta konfesiini uperedzhennia*. In S.O. Seriakov (Ed.), Fenomen multykul’turnosti v istorii Ukraiiny i Pol’shchi (pp. 67–76). Kharkiv: Collegium [in Ukrainian, in English].

Valerii Zema
PhD, Senior research Scholar
Institute of History of Ukraine
National Academy of Sciences
(Kyiv, Ukraine)
valerzem@gmail.com

THE EASTERN POLITICS OF POPE INNOCENT IV AND THE CORONATION OF DANIEL ROMANOVYCH

Abstract. *Two major impacts influenced on the continental politics in the 1240s: the yoke of Mongols that substantially demolished the life in Ruthenian lands and Central-East Europe from one side and the discrepancy between pope Innocent IV and the emperor of Francs, Friedrich Hohenschtaufen from the other side. Considering the hostile situation in Italy, pope decided to search a shelter in Lyon, where he proclaimed the convocation of church synod in 1245. Those times, pontifex sent several letters to the orthodox leaders of Europe and to spiritual fathers of Oriental Christendom, that traditionally rejected the trinitarian doctrine since the universal council in Chalcedon. The letters to Bulgarian tsar Coloman, Ruthenian prince Daniel, and Suzdal’ prince Alexander were also illuminated in the «Annales ecclesiastici» by Odoric Rinaldi who continued the ‘grand narrative’ of Cesare Baronio. The methodology of the present research is grounded on the comparative approach to narrative sources, i.e. medieval and Renaissance chronicles, epistolary, and theological treatises. This article concentrates on the investigation of the rhetoric and images of the epistolary texts in the context of the coronation of Ruthenian prince Daniel Romanovych and the involvement of Ruthenian principalities into the church union with Catholic Church. Western Christendom has created special symbolic language that I am trying to rediscover in different texts. These narrative images echoed the results of the centuries of polemics between orthodox and catholic theologians. Also, these images reflect the development of Occidental Christian thought. First of all, I am paying attention to the image of Church-Body under the rule of Roman pontifex who was proclaimed the head of this Body. One more topic that is illuminated in the article is the study of Evangelical account about the handing of symbolic keys from Christ to apostle Peter. The medieval theologians insisted that*

because of that gift to the apostle Peter, Roman popes also received keys of Heaven that symbolizes their authority in the universal Church. This last image, embedded into the letters of Innocent IV, must testify about the supremacy of Rome in the universal Christendom. The theories of Corpus mysticum or Corpus Christi have been substantially developed since the age of Carolingians in the Western Christendom. According to Henri de Lubac, Humbert of Sylva Candida united the concept of Church Body and Corpus mysticum since the mid-XIth. The other idea, expressed in the letter to Daniel, develops the motto 'One God, one faith, one baptism'. The sources of this idea and the dissemination of this concept in the works of several authors of Western Christianity are studying in the article. I guess, this phrase symbolizes an attempt of the pope to overcome the rebaptism crisis and contradictions between Catholics and Orthodox. The relations between Golden Horde, Ruthenia, and the West are also discussed here. The coronation of Daniel as well as Church union movement of those days were reflected in the Renaissance and Early Modern history-writings.

Keywords: *coronation, Golden Horde, Church union, Corpus mysticum, pope of Rome, baptism.*

УДК 327:355.22 “1698/1700 рр.”

В’ячеслав Станіславський
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник,
Інститут історії України НАН України
(Київ, Україна),
vvslavana@ukr.net

АРТИЛЕРІЯ КАМ’ЯНЦЯ-ПОДІЛЬСЬКОГО В ПОЛЬСЬКО-ТУРЕЦЬКИХ ПЕРЕГОВОРАХ 1698–1700 рр. ТА ЇЇ ПЕРЕМІЩЕННЯ ПО ФОРТЕЦЯХ ОСМАНСЬКОЇ ІМПЕРІЇ

Анотація. *На основі опублікованих джерел та наукової літератури автор систематизував інформацію про дипломатичні переговори між Річчю Посполитою та Османською імперією в 1698–1700 рр. щодо артилерії Кам’янця-Подільського. Дане питання виникло з ініціативи польської сторони в зв’язку з укладенням Карловицького договору 1699 р. За умовами цього договору Стамбул повинен був передати Кам’янець під польську владу. Тоді ж поляки пробували переконати турків в тому, що артилерія повинна залишитися в місті. Під час переговорів з представниками Турецької держави про це завів мову польський посол Станіслав Малаховський. Після укладення договору, але ще до виходу турків з Кам’янця, про артилерію цього міста говорив також посол до Туреччини Станіслав Жевуський. Ще під час перебування турків у місті були відправлені листи від примаса Польщі Міхала Радзейовського до великого візира Амджазаде Хусейна-паші і до очільника міського гарнізону. Кілька місяців тривали переговори польських комісарів, які мали прийняти Кам’янець, з Кахраман Мустафою-пашею. Однак турки не поступилися, й усі гармати були вивезені. На цей час найбільш обґрунтовано виглядає цифра у 240 одиниць вивезеної з міста артилерії. Саме така кількість гармат і мортир була внесена в перелік перед тим, як турки вийшли з Кам’янця-Подільського. Однак поляки продовжували прикладати зусилля, щоб повернути цю артилерію. Таку можливість вони отримали за умовою Карловицького договору. Там було записано, що це питання буде обговорюватися представниками османської влади з польським послом до Стамбула. В 1700 р. на цю тему говорив з великим візиром польський посол до Туреччини Рафал Лещинський. Однак візир повністю заперечив можливість повернення до дискусії щодо артилерії. Віднайдені ж автором статті архівні документи свідчать про переміщення цієї артилерії по містах Османської імперії, а зокрема, з Аккермана до Єні-кале. Це було спричинене необхідністю посилення нової*

турецької фортеці, яка перешкоджала проходу російського флоту з Азовського моря у Чорне море. Поряд з цим у статті згадано про зростання артилерійського парку Кам'янця-Подільського протягом перших десяти років XVIII ст. У 1710 р. в місті налічувалося 88 артилерійських стволів.

Ключові слова: *Кам'янець-Подільський, Річ Посполита, Османська імперія, Аккерман (Білгород), Єні-кале, артилерія, дипломатичні переговори.*

Приводом для написання цієї статті стали знахідки серед великого зібрання матеріалів, які залишило по собі російське посольство в Османській імперії початку XVIII ст. Було виявлено документи, що стосуються переміщення гармат, які раніше знаходилися в Кам'янці, по укріплених осередках Турецької держави. А вже ці архівні джерела спонукали зробити огляд того, як вирішувалося питання про приналежність кам'янецької артилерії під час польсько-турецьких перемовин 1698–1700 рр., пов'язаних з Карловицьким договором, скільки було гармат і мортир у Кам'янці перед його передачею під владу Речі Посполитої, як відроджувалася артилерійська потуга протягом першого десятиліття поновленого польського панування.

Питання про кам'янецьку артилерію у міжнародних переговорах 1689 р. Існують дані про те, що ще задовго до Карловицьких угод поляки виробили позицію щодо можливого повернення Кам'янця-Подільського під їхню владу внаслідок дипломатичних домовленостей. При цьому було враховано й питання міської артилерії. Так, відповідаючи на пропозиції турків про мир, передані в лютому 1689 р., вони висловили бажання отримати Кам'янець у тому вигляді, в якому він був втрачений в 1672 р., з неушкодженим військовим спорядженням, крім особистої зброї, яку могли забрати з собою воїни турецької залоги[1]. У одному з документальних записів ця умова виглядала так: «Кам'янець з Поділлям і всю Україну козацьку віддати з усім в цілості, з гарматами і що є, не зіпсувавши міст і місць»[2]. Зрозуміло, що Річ Посполита висувала тим самим претензії на отримання всієї артилерії Кам'янця. Нагадаю, що тоді турки пропонували зруйнувати це місто, яке називали «каменем спокуси»[3].

Міжнародні переговори 1698 р. і рішення Карловицького договору щодо артилерії Кам'янця-Подільського. А вирішувалося питання через 10 років. В першій статті пропозицій Польського королівства, представлених туркам польським послом — познанським воєводою Стані-

[1] Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т. 7: Памятники дипломатических сношений с Римскою империею (с 1686 по 1699 год). Санкт-Петербург, 1864. С. 446–447.

[2] Там же. С. 517.

[3] Там же. С. 426–427, 446.

славом Малаховським — під час Карловицьких переговорів в 1698 р., мовилося про передачу Кам'янця в цілості та з усіма гарматами, які знаходилися в місті[4]. Проте в питанні про артилерію польський дипломат зустрівся з рішучим опором турецької сторони, а тому під час Карловицьких переговорів формально крапку ще не було поставлено.

Про те, як обговорювалося це питання між польською та турецькою сторонами, збереглася певна інформація, яка була передана до Москви російським послом — думним радником Прокофієм Возніциним. Ще 26 листопада 1698 р. на запит російського посла про хід переговорів з турками щодо мирного договору С. Малаховський відповідав, що «і він з турками має трудність, Кам'янцем йому поступилися, а щоб з нього вивезти гармати й давати татарам кожухи, тільки він на те не дозволяє й при тому стоїть міцно»[5]. Отже, польський посол підкреслював свою настійливість у питаннях, що стосувалися залишення в Кам'янці всієї артилерії та відмови від виплат татарам.

1 грудня 1698 р. представник С. Малаховського повідомив П. Возніцину про досягнення порозуміння з турками, а найперше, що «Кам'янцем їм і даниною хану поступлено, а про гармати, які в Кам'янці, відкладено до наступного посольства»[6]. Цікаво, що російський посол, невдоволений більшим прогресом у переговорах польської сторони з турками, аніж московської, заявив тоді представнику польського посла, аби поляки особливо не раділи переходу Кам'янця під їхню владу, бо турки залишають місто, «спустошивши його і не давши самих їхніх гармат»[7].

Через два дні, 3 грудня 1698 р., розмовляючи з П. Возніциним, секретар польського посла Анджей Горковський зауважував, що заради укладення миру поляки мусили піти на поступки туркам: «Вони їм супроти того поступилися шістьма містами у волоській землі, а Кам'янець їм обіцяли віддати порожній, а гарматами не поступаються, котрих там є понад 1000, а відклали до майбутнього посольства»[8]. Через кілька днів про чергові спеціальні переговори з турками щодо 1 тисячі кам'янецьких гармат писав росіянину й сам С. Малаховський[9].

---

[4] Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т. 9: Памятники дипломатических сношений с Римскою империею (с 1698 по 1699 год). Санкт-Петербург, 1868. С. 269.

[5] Там же. С. 315.

[6] Там же. С. 321, 328.

[7] Там же. С. 322, 329.

[8] Там же. С. 331.

[9] Там же. С. 345–346.

Доповідаючи царю про результати Карловицьких переговорів, 23 грудня 1698 р. П. Возніцин писав і про умови миру, якого досяг польський представник у перемовинах із турками, в контексті чого згадував Кам'янець з його артилерією: «турки пообіцяли віддати йому Кам'янець порожній, а про гармати, котрих, сам каже, більше тисячі є мідних (оскільки турки з усіх взятих на Україні, на Поділлі, на Волині міст звозили в Кам'янець) домовився заспокоїти в Царгороді майбутнім послом». Причому П. Возніцин був упевнений, що артилерії поляки не отримають: «І як то в них постановлено — Кам'янцю віддача, а про гармати договір, не може довідатися, тільки знає, що турки по цьому з гарматами не віддадуть»[10].

Також 6 січня 1699 р., відправляючи до боярина Федора Головіна короткий виклад статей польсько-турецької угоди, російський посол висловив сумнів в успішності майбутнього запиту польського представника Порті щодо кам'янецьких гармат, зауважуючи, що протилежна сторона не пішла на поступку навіть в обставинах переговорів з усіма сторонами, з якими домовлялися про мир: «А що зробить, того не знаю; при союзних миру турки не поступилися, а там би посланцю поступилися»[11]. Оскільки ж С. Малаховський написав московському послу, що в місті є понад тисячу гармат, то П. Возніцин припустив, що з такого числа якусь невелику кількість турки могли й залишити новій владі[12].

Турки не поступилися, а такої величезної кількості гармат у місті, в яку тоді повірив представник Москви, звичайно ж, не було. Згідно з третьою статею проекту турецько-польського договору 1699 р., як її подає офіційний історіограф Османської держави Мегмед Рашид, до Порти мав прибути «малий» польський посол з представленням, які гармати, покинуті поляками в 1672 р., мають залишити турки при виході з Кам'янця[13]. Ця позиція й увійшла до Карловицького договору — угода передбачала звернення польського аблегата з проханням до влади Ос-

[10] Там же. С. 396. Цей лист був опублікований також М. Устряловим з іншого архівного документа, але з відмінною датою — 23 листопада 1698 р. (Див.: *Устрялов Н.* История царствования Петра Великого. Т. 3. Санкт-Петербург, 1858. С. 482–484).

[11] Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т. 9. С. 447.

[12] Там же. С. 447–448.

[13] *Sękowski J. J.* Collectanea z dziejopisów tureckich rzeczy do historyi polskiej służących. T. II. Warszawa, 1825. S. 197. Цей документ має назву: «Zapis przedugodny karłowickiégo przymiérza między Wysokim Progiém, a Królém i Rzecząpospolitą lehskiémi» (Ibidem. S. 194).

манської імперії з приводу залишення у Кам'янці-Подільському гармат, «які там тепер і перед тим знаходилися», при виході турків із міста[14].

У науковій літературі згадується й звинувачення польського представника на переговорах у Карловичах С. Малаховського у м'якості, через те, що він досить швидко завершив перемовини, не вступаючи в дискусії щодо порівняно легших питань, якими названо повернення кам'янецької (чи всієї подільської) артилерії та польських бранців. Надалі, на думку Я. Бурдовіча-Новіцкого, це перешкодило послу Рафалу Лещинському, який пізніше їздив до Османської держави, домогтися успіху в зазначених питаннях на переговорах з турецькою стороною[15]. При цьому існують припущення, що поступливість С. Малаховського була спричинена чи-то загрозою чергового татарського нападу, чи-то королівськими інструкціями[16].

Переговори щодо кам'янецької артилерії під час поїздки в Туреччину Станіслава Жевуського. 1 березня 1699 р. призначений послом до Туреччини хелмський староста Станіслав Жевуський отримав королівську інструкцію з визначенням його посольських завдань. Головним серед них була передача найвищій владі Османської імперії акта ратифікації Карловицького договору та підтвердження приязних відносин між сторонами. Ще одним важливим пунктом були заходи посла, спрямовані на отримання згоди султана на залишення гармат у Кам'янці-Подільському при виході звідти турків[17].

Вже під час першої зустрічі з представниками найвищої влади Османської імперії, яка відбулася 9 червня 1699 р. в Адріанополі, коли С. Жевуський мав аудієнцію у великого візира і розмовляв з представником османського уряду Александросом Маврокордатосом, аблегат спробував дізнатися про їхнє налаштування щодо залишення в Кам'янці артилерії. Реакція була різко негативною, при цьому співрозмовники поляка посилалися на позицію шейх-уль-ісламa (великого муфтія)

---

[14] Traktaty między mocarstwami europeyskiemi od roku 1648 zaszłe podług lat porządku, z przyłączoną potrzebney Historyi wiadomością opisane. T. 1. Warszawa, 1773. S. 329–330; Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т. 9. С. 423; *Kołodziejczyk D.* Ottoman-Polish diplomatic relations (15th–18th Century): an annotated edition of 'ahdnames and other documents. Leiden–Boston–Köln, 2000. P. 583.

[15] *Burdowicz-Nowicki J.* Piotr I, August II i Rzeczpospolita 1697–1706. Kraków, 2013. S. 131.

[16] *Konopczyński W.* Polska a Turcja 1683–1792. Warszawa, 1936. S. 36–37; *Burdowicz–Nowicki J.* Piotr I, August II i Rzeczpospolita 1697–1706. S. 131.

[17] *Gliwa A.* Poselstwo Stanisława Mateusza Rzewuskiego do Turcji w 1699 roku // Balcanica Posnaniensia. Acta et studia. T. XIII. Poznań, 2003. S. 105.

Фейзуллаха-ефенді[18]. Втім, тоді С. Жевуський ще сподівався на позитивне вирішення питання. В листі до коронного гетьмана він зазначав: «Але я ще не впадаю у відчай в ласці Божій, і в їхньому слові бусурманському»[19]. Проте й 26 серпня 1699 р., під час ще одних перемовин з А. Маврокордатосом, коли С. Жевуський знову підняв питання про кам'янецьку артилерію, воно було цілковито зігноровано[20].

Відстоюючи свою позицію, турецька сторона покликалася на коранічне та адміністративне право, але, як вважав аблегат, найважливішою причиною було побоювання суспільної реакції — місцевий люд різко негативно сприймав саму можливість передачі полякам кам'янецької артилерії. Згідно з його донесеннями, на той час ситуація в Стамбулі була настільки напруженою через негативне налаштування населення до поступок, які були зроблені в Карловичах на користь Речі Посполитої, що Фейзуллах-ефенді був вимушений видати фетву, в якій ішлося про те, що той, хто буде противитися постановам мирного договору, вважатиметься не мусульманином, а невірним. Зі Стамбула вигнали 27 кадіїв та 5 командирів яничар, які відверто висловлювалися проти реалізації карловицьких угод[21].

А тим часом, в серпні 1699 р., король Август II в листі до С. Жевуського вимагав на переговорах з представниками османської влади наполягати на тому, аби кам'янецька артилерія була передана полякам. На користь цієї вимоги мали прислужитися факти того, що частина цієї артилерії потрапила до турків при взятті міста, а частина була відлита з костельних дзвонів[22].

Переговори щодо кам'янецької артилерії під час поїздки в Туреччину Рафала Лещинського. В серпні 1699 р. польському послу — ленчицькому воєводі Р. Лещинському — була надана королівська інструкція щодо його поїздки до столиці Османської імперії. В ній, зокрема, мовилося, що посол не повинен залишити без уваги питання про повернення військового устаткування, приналежного кам'янецькій фортеці. При цьому зазначалося, що аргументи щодо мусульманського права,

---

[18] *Gliwa A*. Poselstwo Stanisława Mateusza Rzewuskiego do Turcji w 1699 roku. S. 115–116; Relacya poselstwa Jasnie Wielmoznego Jmci Pana Stanisława Małachowskiego wojewody poznanskiego do traktatu Karłowickiego, oraz rożnych kommissyi po tym traktacie nastąpionych, ku ciekawości y pożytkowi obywatelow powtornie, z niektoremi z rękopism przydatkami, do druku podana. Warszawa, 1778. S. 62.

[19] Relacya poselstwa Jasnie Wielmoznego Jmci Pana Stanisława Małachowskiego. S. 62.

[20] *Gliwa A*. Poselstwo Stanisława Mateusza Rzewuskiego do Turcji w 1699 roku. S. 123–124.

[21] Ibid. S. 118–119, 124.

[22] *Król-Mazur R*. Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku. Kraków, 2008. S. 33.

наведені аблегату, не повинні впливати на вирішення питання, бо за тим самим правом в Карловичах було дозволено те устаткування повернути. Август II закликав віддати або подарувати польській стороні зазначені матеріальні цінності «правом доброї дружби та зростаючої щирості». У разі неможливості повного повернення всього, турки мали б віддати значну частину устаткування задля засвідчення «правдивої щирості»[23].

Про клопотання Речі Посполитої перед султаном щодо отримання кам'янецької артилерії Р. Лещинський говорив на зустрічі з великим візиром Амджазаде Хусейном-пашою, яка відбулася на початку липня 1700 р. При цьому ним було наголошено, що цією дозволеною і обіцяною Карловицьким трактатом передачею військового устаткування буде доведена надійність постійної угоди. У відповідь великий візир зазначив, що від цього пункту угоди вже відмовилися на попередніх переговорах. Коли ж посол заявив про невдоволення польської сторони, Амджазаде Хусейн-паша відповідав, що погодження на таку вимогу суперечить їх праву, та пропонував виконати якесь інше прохання. Однак ця пропозиція не вдовольнила Р. Лещинського. Також безуспішними, через позицію турків, були його спроби заручитися підтримкою англійського і голландського послів[24].

Інші свідчення про аргументування османською стороною відмови щодо повернення кам'янецької артилерії можна, як здається, розглядати як риторику, яка доводить небажання турків займатися цим питанням і взагалі обговорювати його надалі. Як писав сучасник, коли польський представник поставив питання про ті гармати в Стамбулі, йому відповіли, що їх уже розібрали, відіслали за Чорне море і невідомо, де їх шукати[25]. А за дослідженнями В. Конопчинського, на переговорах з Р. Лещинським турки зауважували, що в мирному договорі відсутнє чітке формулювання щодо повернення військового спорядження з Кам'янця, тож вони не мусять всупереч своїм мусульманським правам збирати по різних кораблях гармати, які їхні батьки вивезли в 1672 р.[26]

Переговори комісарів Речі Посполитої з кам'янецьким Кахраман Мустафою-пашею та звернення примаса Міхала Радзєйовського до великого візира Амджазаде Хусейна-паші й кам'янецького паші щодо залишення гармат у місті. Незважаючи на невирішеність питання на найвищому міждержавному рівні, влада Речі Посполитої домагалася

[23] Poselstwo Rafała Leszczyńskiego do Turcji w 1700 roku: diariusze i inne materiały / przygot. Ilona Czamańska przy współpr. Danuty Zydorek; wstęp i koment. Ilona Czamańska. Leszno, 1998. S. 247.

[24] Ibid. S. 99, 102.

[25] Pamiętnik Jana Stanisława Jabłonowskiego wojewody ruskiego. Lwów, 1862. S. 78.

[26] *Konopczyński W*. Polska a Turcja 1683–1792. S. 49.

залишення їй артилерії і при перемовинах з турецьким очільником міста. Згідно з інструкцією від 17 лютого 1699 р., яку отримали комісари, делеговані радою сенату Речі Посполитої для прийняття Кам'янця від турків, вони мали отримати місто з гарматами й амуніцією[27].

Однак зрушень на користь польської сторони не сталося. Як свідчив сучасник, саме щодо гармат найдовше — протягом кількох місяців — тривала дискусія комісарів Речі Посполитої з кам'янецьким пашею. На наполягання польської сторони про залишення великої частини гармат у місті Кахраман Мустафа-паша відповідав, що він вийде з усією артилерією, а вже після цього відішле Польщі ту її частину, яку вирішить віддати Порта. Поляки ж обіцяли відправити туркам всю артилерію з Кам'янця, якщо Порта відмовиться її передавати. Однак паша на таку пропозицію не пристав, а тому «всі гармати пропали»[28].

Необхідно відмітити, що Кахраман Мустафа-паша мав розпорядження Порти щодо підготовки до виступу з Кам'янця зі своїми людьми та артилерією. Про це знали й польські комісари від молдавського господаря Антіоха Кантемира, який і переслав той наказ до паші. Від господаря довідалися комісари і про підготовку в імперії, аж за Дунаєм, засобів для перевезення тих гармат — великих коліс, товстих канатів та іншого («kół ogromnych, lin grubych, etc.»). Ті засоби були доставлені Дунаєм до Галаца, а звідти транспортувалися до Ясс[29]. Тому, на мою думку, згадані тут запевнення Кахраман Мустафи-паші виглядають як спроби якимось чином позбутися домагань комісарів, особливо в обставинах, коли він мав чітке розпорядження щодо майбутнього кам'янецької артилерії. Обіцянки ж польської сторони віддати всю артилерію виглядають як виверти чи хитрощі. Отримавши ж бо гармати, поляки навряд чи спішили би повернути їх туркам.

Відомо й про активність в цьому питанні примаса Польщі Міхала Радзєйовського, який у своїх листах від 9 серпня 1699 р. до великого візира Амджазаде Хусейна-паші та кам'янецького Кахраман Мустафи-паші згадував про артилерію Кам'янця. У листі до візира примас зазначав, що справа із залишенням військового спорядження в місті при виході звідти турків усе ще є непевною, і закликав до її розсуду «через аргумент зміцнення дружби, аніж через релігійні перешкоди». Вочевидь, послання до Амджазаде Хусейна-паші мало йти через Кам'янець, а тому в

---

[27] *Stolicki J.* Powrót Podola do Polski // Balcanica Posnaniensia. Acta et studia. T. XIII. Poznań, 2003. S. 136; *Król-Mazur R.* Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku. S. 26–27.

[28] Pamiętnik Jana Stanisława Jabłonowskiego wojewody ruskiego. S. 77–78.

[29] Relacya poselstwa Jasnie Wielmoznego Jmci Pana Stanisława Małachowskiego. S. 58–59.

посланні до Кахраман Мустафи-паші М. Радзєйовський висловив сподівання, що листом до великого візира будуть переслані його міркування щодо міської артилерії, «на доказ щирої і ніколи не порушеної Найяснішої Порти з Найяснішим Маєстатом і Річчю Посполитою дружби». При цьому турки мали пильно поставитися до того, що передача гармат разом з Кам'янцем релігії не стосується[30].

Вже десь у вересні з Адріанополя до комісарів надійшов лист від аблегата, в якому йшлося про те, що справа із залишенням гармат у Кам'янці є безнадійною, зважаючи на позицію муфтія, який, спираючись на положення Корана, жодним чином не хотів погодитися на таку реституцію[31].

Цікаво, що проблема з гарматами згадувалася того року навіть у "Gazette de France", де писалося, що турки не мають наміру залишати в Кам'янці жодної бронзової з них, хіба лише з заліза. Іншим разом в цій же газеті зазначалося, що кам'янецький паша заявив, що не залишить жодної гармати[32].

Переміщення до Кам'янця польської артилерії. Очевидно, що якісь, хоча й мізерні, сподівання на заволодіння гарматами Кам'янця-Подільського влада Речі Посполитої таки мала, однак вони мусили розбитися об неухильну позицію Туреччини. «Але здається, що тверезо мислячі достойники Речі Посполитої від самого початку вважали, що реальні шанси на прийняття артилерії, яка перебувала в Кам'янці, є невеликими», — так виглядає міркування, яке А. Гліва підтверджує даними з листа великого коронного гетьмана Станіслава Яблоновського до подільського стольника Стефана Гумецького від 29 квітня 1699 р. Гетьман писав, що київський воєвода Марцін Контський доправляє гармати в напрямку Кам'янця, бо після завершення евакуації турки не залишать у місті жодного артилерійського устаткування[33]. Певно, саме це мав на увазі С. Яблоновський й раніше, коли в листі до коронного референдара Станіслава Щуки від 11 березня 1699 р. зазначав, що підводи для перевезення гармат і боєприпасів потрібні не лише туркам, але й для відповідного забезпечення міста-фортеці після його повернення[34].

---

[30] Обидва листи опубліковані (Див.: Poselstwo Rafała Leszczyńskiego do Turcji w 1700 roku: diariusze i inne materiały. S. 232–235). За даними ж Р. Круль-Мазур, М. Радзейовський писав до кам'янецького паші щодо залишення в місті найбільших гармат (*Król-Mazur R*. Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku. S. 34).

[31] Relacya poselstwa Jasnie Wielmoznego Jmci Pana Stanisława Małachowskiego. S. 78.

[32] *Ujma M*. Traktaty karłowickie w świetle relacji "Gazette de France" z 1699 r. // Balcanica Posnaniensia. Acta et studia. T. XIII. Poznań, 2003. S. 68.

[33] *Gliwa A*. Poselstwo Stanisława Mateusza Rzewuskiego do Turcji w 1699 roku. S. 119.

[34] *Stolicki J*. Powrót Podola do Polski. S. 136.

За рішенням сенату від 27 березня 1699 р., очільнику комісії, призначеної приймати місто від турків, М. Контському мало бути виплачено 30 тис. злотих, зокрема, на впровадження до Кам'янця артилерії та боєприпасів. А через місяць С. Яблоновський визначив у Львові 10 регіментів піхоти та 5 хоругов кінноти, котрі мали доставити до Кам'янця коронну артилерію та розташуватися у місті. Відповідний ординанс коронного гетьмана датується 27 квітня 1699 р. Через певний час ці сили зайняли Окопи Святої Трійці, а вже у вересні, після виходу турків, до Кам'янця вступило близько 2 тис. польських піхотинців та понад 1 тис. кіннотників з нечисельною артилерією («кільканадцять гармат»)[35].

Кількість гармат, вивезених турками в 1699 р. За припущенням Я. Століцького, зволікання протягом кількох місяців з передачею Кам'янця під польську владу було пов'язане з бажанням турків ретельно провести евакуацію, забравши з собою максимум матеріальних цінностей, а особливо гармати і боєприпаси[36]. Що ж до чисельності вивезеної артилерії, то джерела і література містять інформацію з дуже відмінними цифрами, частина з яких видається аж надто перебільшеними.

Приміром, у матеріалах руського воєводи Яна Яблоновського записано, що в Кам'янці на час укладення Карловицької угоди було понад тисячу гармат[37]. Як зазначено вище, про стільки ж гармат інформував російського посла в грудні 1698 р. польський дипломатичний представник на Карловицьких переговорах. Їх величезна кількість пояснювалася тим, що до цього міста було звезено артилерію з інших, захоплених на українських теренах, подільських і волинських фортець[38]. В той же час, згідно із записом Мегмеда Рашида, з Кам'янця було вивезено турками 270 гармат і 23 мортири (за польським перекладом цього джерела, з подільської твердині було забрано «148 dział mosiężnycn, 122 spiżowych, 23 mozdziérze»)[39]. На таку ж кількість гармат і вивезення їх та різної амуніції до Бендер і Аккерману вказує в своїй праці К. Яроховський[40].

---

[35] *Nowak T.* Fortyfikacje i artyleria Kamieńca Podolskiego w XVIII w. // Studia i materiały do historii wojskowości. T. XIX. Cz. I. Warszawa, 1973. S. 165, 166; *Wagner M.* Stanisław Jabłonowski — kasztelan krakowski, hetman wielki koronny. Warszawa, 2000. S. 181; *Stolicki J.* Powrót Podola do Polski. S. 137–138; *Król-Mazur R.* Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku. S. 29.

[36] *Stolicki J.* Powrót Podola do Polski. S. 140–141.

[37] Pamiętnik Jana Stanisława Jabłonowskiego wojewody ruskiego. S. 77.

[38] Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т. 9. С. 331, 345–346, 396.

[39] *Sękowski J. J.* Collectanea z dziejopisów tureckich rzeczy do historyi polskiej służących. S. 208.

[40] *Jarochowski K.* Dzieje panowania Augusta II od śmierci Jana III do chwili wstąpienia Karola XII na ziemię polską. Poznań, 1856. S. 260.

У роботі ж А. Сементовського, яка побачила світ в 1862 р., без посилання на джерело йдеться про виступ турків з Кам’янця у вересні 1699 р. з артилерією, яка нараховувала 800 гармат[41]. А вже через три десятиліття Ю. Сіцінський писав про вивезення турками з міста в травні 1699 р. 270 гармат і гаубиць, 22 мортир[42].

Нині ж найбільш аргументовано виглядає дослідження Д. Колодзєйчика, якому вдалося з’ясувати, що в червні 1699 р. турки склали список артилерії Кам’янця, в якому зазначено 227 гармат і 13 мортир[43]. Завдяки публікації цього переліку відомо про їхнє походження: 60 гармат і 9 мортир були привезені султанським військом в 1672 р., 50 гармат і 4 мортири походили з артилерії того ж року, залишеної поляками, 36 гармат були доставлені в 1675 р. зі Збаража, 29 гармат зосталися після боїв під Журавним в 1676 р. (з них 8 турецьких, а 21 захоплена у поляків), 46 гармат турки привезли з Хотина, Жванця, Студениці, Чорнокозинець, Більчі, Бару та Меджибожа, а ще 6 гармат були відбиті у поляків під час однієї з їх військових експедицій на Кам’янець[44].

Отже, можна зауважити наближеність кількості артилерії, визначеної Д. Колодзєйчиком, до чисельності, яка називається в працях Мегмеда Рашида, К. Яроховського та Ю. Сіцінського. Вже в 2003 р., через два десятиліття після публікації Д. Колодзєйчика, дещо більшу цифру артилерії, аніж у цього дослідника, назвав Я. Століцький. Він писав про вихід турків з міста з 260 гарматами[45].

Враховуючи опублікований Д. Колодзєйчиком перелік, важко погодитися з думкою польської дослідниці І. Чаманської, яка писала, що, незважаючи на існування в Карловицькій угоді відповідної статті, повернення військового устаткування через 28 років від оволодіння турками містом було неможливе, бо вивезене за той час було розпорошене або втрачене[46]. Турецька влада, як бачимо натомість знала про походження всіх артилерійських одиниць. Інша справа, що вона не хотіла поступатися навіть якоюсь їх частиною. Маємо ж бо достатньо даних, які свідчать про рішуче відстоювання турками своєї позиції щодо кам’янецької артилерії.

---

[41] *Сементовский А*. Каменец Подольский // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. Кн. 4. Санкт-Петербург, 1862. С. 69.

[42] *Сецинский Е.* Город Каменец-Подольский. Историческое описание. Киев, 1895. С. 50.

[43] *Kołodziejczyk D*. Podole pod panowaniem tureckim. Ejalet Kamieniecki 1672–1699. Warszawa, 1994. S. 129.

[44] Ibid. S. 169.

[45] *Stolicki J*. Powrót Podola do Polski. S. 142.

[46] Poselstwo Rafała Leszczyńskiego do Turcji w 1700 roku: diariusze i inne materiały. S. 31.

Переміщення вивезеної турками кам'янецької артилерії по фортецях Османської імперії. Як свідчив Мегмед Рашид, кам'янецька артилерія була розміщена в Бендерах та Аккермані[47]. Цю інформацію значно доповнюють дані Д. Колодзєйчика, згідно з якими на початку липня 1699 р. очільник кам'янецьких яничар отримав розпорядження щодо переміщення своїх частин. Яничарські полки направлялися до залог Очакова, Аккерману, Кілії, Бабадагу та Бендер. А разом з яничарами була розподілена кам'янецька артилерія — вона направлялася до Аккерману, Бендер, Очакова та інших замків, розташованих між Дунаєм та гирлом Дніпра[48]. Важку артилерію турки збиралися транспортувати Дністром до Чорного моря[49].

Нові й цікаві факти про колишні кам'янецькі гармати віднайдено в Російському державному архіві давніх актів. Так, матеріали російського посольства в Туреччині за 1703 і 1705 рр. містять інформацію як про її місцезнаходження, так і про подальші переміщення. Згідно з записами російського посла Петра Толстого, які увійшли в обширний опис Османської імперії, складений за запитом Москви, у 1703 р. в Аккермані (Білгороді) знаходилися гармати, вивезені з Кам'янця. Ось яким є цей запис у документі: «Там фортеця, будова давня, від сухого шляху навкруги неї рів глибокий, башти не вельми великі, за давнім звичаєм, стіна звичайна ж, землею ззовні обсипана, та фортеця не має добрих укріплень, ані має достатньо артилерії, крім того, що вивезли в неї з Кам'янця-Подільського»[50].

А вже через два роки постала потреба у перевезенні тих гармат. 11 травня 1705 р. до П. Толстого надійшов лист від представника Рагузи Луки Барки, яким посол був поінформований про розмови щодо заходів, які здійснювало османське керівництво задля посилення Єні-кале: відправку туди яничар з Кафи і околиць, 250 пушкарів та військових припасів на кораблях — бомб, ядер, пороху та іншого з Туреччини. Зокрема, Л. Барка чув і те, що з Білгорода та «навколишніх місць» в Єні-кале

---

[47] *Sękowski J. J.* Collectanea z dziejopisów tureckich rzeczy do historyi polskiej służących. S. 208.

[48] *Kołodziejczyk D.* Podole pod panowaniem tureckim. Ejalet Kamieniecki 1672–1699. S. 129, 131.

[49] *Król-Mazur R.* Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku. S. 32.

[50] Российский государственный архив древних актов (далі — РГАДА), ф. 89, оп. 1, 1703, д. 3, л. 346–346 об. Пропонований до уваги запис було переглянуто в архівному документі, з якого здійснюється його цитування. Він міститься також в опублікованому описі Османської імперії (Див.: Русский посол в Стамбуле (Петр Андреевич Толстой и его описание Османской империи начала XVIII в.) / Составители и авторы вступительной статьи и примечаний М. Р. Арунова, С. Ф. Орешкова. Москва, 1985. С. 101).

мають бути привезені гармати, раніше вивезені з Кам'янця-Подільського[51].

Ця інформація подавалася в контексті інших заходів, які Османська імперія вживала задля блокування Керченської протоки. Так, в цьому ж листі повідомлялося про транспортування турецьким флотом ще 60 гармат, які всі призначалися для «укріплення новозбудованих фортець». Також йшлося про перевезення сипаїв провінції Сівас з Трапезунда для допомоги в будівництві та охорони Єні-кале, перехід румельських сипаїв до дунайського прикордоння чи навіть до Дніпра для полагодження певних фортифікацій і спорудження нових. Відправник узагальнював, що все це перекидання військ робилося «заради захисту, а не заради завоювання», а також через потенційну небезпеку від численного війська, очолюваного «гетьманом козацьким»[52].

А вже незабаром після отримання листа від Л. Барки, в зашифрованому посланні П. Толстого до Ф. Головіна від 20 травня 1705 р. повідомлялося про відправку фермана щодо перевезення з Білгорода та інших місць у Єні-кале забраних з Кам'янця гармат[53]. Таким чином, маємо підтвердження достовірності наказу і можемо припускати, що така акція була реалізована.

Тут же російський посол повторював, з деякими відмінностями, інформацію від Л. Барки про відплиття флоту до Єні-кале, куди мали бути доставлені 60 гармат, про відправку до нової фортеці яничарів та інших військових, майстрів і робітників, про перевезення туди ж боєприпасів, про згадані вище переміщення сипаїв. Так само пояснювалася й мета цих зборів військ[54].

Як бачимо, принаймні частина колишньої кам'янецької артилерії протягом кількох років перебувала в Аккермані, а потім була перевезена до Єні-кале, де мала послужити справі захисту від потенційної загрози нападу російського флоту турецьких міст, розташованих на берегах Чорного моря.

Відновлення артилерійської потуги Кам'янця-Подільського після повернення польської влади. З поверненням колишньої влади відновилася роль Кам'янця як важливого осередку концентрації артилерії Речі Посполитої. Якщо після захоплення міста турками Річ Посполита створила новий цейхгауз в Білій Церкві, а в 1690-х роках, через необхідність постійних воєнних дій проти турків, було споруджено невеликі цейхгаузи в Окопах Святої Трійці та Снятині, то вже по поверненню польської

---

[51] РГАДА, ф. 89, оп. 1, 1705, д. 4, л. 114.
[52] Там же, л. 114–115 об.
[53] Там же, л. 117 об.–118 об.
[54] Там же, л. 118–119.

влади цейхгауз в Кам'янці відновили, а два інших перевели в його підпорядкування[55].

Крім артилерії, яка була завезена при переході Кам'янця під владу Речі Посполитої, невдовзі туди мали були доставлені гармати й боєприпаси з молдавських фортець, а також з укріплених осередків Поділля, чого стосувалося окреме розпорядження С. Яблоновського[56]. Тоді поляки мусили покинути міста Сучава, Сороки і Нямц, які переходили під владу Османської імерії[57]. Відомо, що у грудні 1699 р. з Бару до Кам'янця було привезено 8 гармат і 3 мортири[58].

Наявні в науковій літературі дані за окремі роки першого десятиліття XVIII ст. дають змогу побачити, що надалі потужність міської артилерії постійно зростала. За інвентарем кам'янецького цейхгаузу 1703 р., як дослідив Я. Віммер, в місті було 32 залізних гармати, 23 бронзових, 5 залізних мортир і 6 бронзових (загалом 66 одиниць)[59]. За данними ж Т. Новака та М. Петрова, того року в Кам'янці налічувалося вже 76 гармат — 47 залізних і 29 бронзових (в їх числі згадується й мортира)[60]. Чисельність артилерії на 1706 р. подала Р. Круль-Мазур. За її даними, того року в Кам'янці було 32 залізних гармати і 31 бронзова, 5 залізних мортир і 8 бронзових. Загальна чисельність стволів у цьому випадку теж складає 76 одиниць[61]. А вже до 1710 р. кількість гармат збільшилася до 88 (49 залізних та 39 бронзових) за рахунок 6, що були виготовлені тут же у місті, у новій людвисарні, та привезених 6 невеликих гармат, виготовлених більше ніж за півстоліття до того часу у Варшаві[62].

Цілком зрозуміло, що розлога оборонна система міста потребувала більшої кількості гармат, а відповідно, значних і тривалих зусиль для її відновлення. Для цього десяти років було замало. І хоча чисельність

---

[55] *Wimmer J.* Wojsko Polskie w drugiej połowie XVII wieku. Warszawa, 1965. S. 319–320.

[56] *Stolicki J.* Powrót Podola do Polski. S. 142; *Król-Mazur R.* Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku. S. 26–27.

[57] *Konopczyński W.* Polska a Turcja 1683–1792. S. 42.

[58] *Nowak T.* Fortyfikacje i artyleria Kamieńca Podolskiego w XVIII w. S. 166; *Król-Mazur R.* Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku. S. 46, 160.

[59] *Wimmer J.* Wojsko Rzeczypospolitej w dobie wojny północnej. Warszawa, 1956. S. 165–166.

[60] *Nowak T.* Fortyfikacje i artyleria Kamieńca Podolskiego w XVIII w. S. 166; *Петров М. Б.* Місто Кам'янець-Подільський в 30-х роках XV–XVIII століть: проблеми соціально-економічного, демографічного, етнічного та історико-топографічного розвитку. Міське і замкове управління. Кам'янець-Подільський, 2012. С. 323.

[61] *Król-Mazur R.* Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku. S. 189.

[62] *Nowak T.* Fortyfikacje i artyleria Kamieńca Podolskiego w XVIII w. S. 166.

артилерії постійно збільшувалася, але на той час вона сягнула лише близько третини тієї кількості, яку турки вивезли з міста в 1699 р.

References

1. Arunova, M. R. & Oreshkova, S. F. (Comps.). (1985). *Russkij posol v Stambule (Petr Andreevich Tolstoj i ego opisanie Osmanskoj imperii nachala XVIII v.)*. Moskva: Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury. [in Russian].

2. Burdowicz-Nowicki, J. (2013). *Piotr I, August II i Rzeczpospolita 1697–1706*. Kraków: Arcana. [In Polish].

3. Czamańska, I. & Zydorek, D. (Comps.). (1998). *Poselstwo Rafała Leszczyńskiego do Turcji w 1700 roku: diariusze i inne materiały.* Leszno: Urząd Miasta. [In Polish].

4. Czamańska, I. (1998). Wstęp [Foreword]. In Czamańska, I. & Zydorek, D. (Comps.). *Poselstwo Rafała Leszczyńskiego do Turcji w 1700 roku: diariusze i inne materiały.* Leszno: Urząd Miasta. [In Polish].

5. Gliwa, A. (2003). Poselstwo Stanisława Mateusza Rzewuskiego do Turcji w 1699 roku. *Balcanica Posnaniensia. Acta et studia. XIII,* 101–133. [In Polish].

6. Jarochowski, K. (1856). *Dzieje panowania Augusta II od śmierci Jana III do chwili wstąpienia Karola XII na ziemię polską.* Poznań. [In Polish].

7. Kołodziejczyk, D. (1994). *Podole pod panowaniem tureckim. Ejalet Kamieniecki 1672–1699*. Warszawa: Oficyna wydawnicza POLCZEK Polskiego Czerwonego Krzyża. [In Polish].

8. Kołodziejczyk, D. (2000). *Ottoman-Polish diplomatic relations (15th–18th Century): an annotated edition of 'ahdnames and other documents*. Leiden–Boston–Köln: Brill. [In Polish].

9. Konopczyński, W. (1936). *Polska a Turcja 1683–1792*. Warszawa: Nakładem Instytutu Wschodniego w Warszawie. [In Polish].

10. Król-Mazur, R. (2008). *Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku*. Kraków: Avalon. [In Polish].

11. Nowak, T. (1973). Fortyfikacje i artyleria Kamieńca Podolskiego w XVIII w. *Studia i materiały do historii wojskowości. XIX, I*, 139–186 [In Polish].

12. *Pamiętnik Jana Stanisława Jabłonowskiego wojewody ruskiego*. (1862). Lwów. [In Polish].

13. *Pamyatniki diplomaticheskix snoshenij drevnej Rossii s derzhavami inostrannymi*. (1864). (Vol. 7: Pamyatniki diplomaticheskix snoshenij s Rimskoyu imperieyu (s 1686 po 1699 god)). Sankt-Peterburg. [in Russian].

14. *Pamyatniki diplomaticheskix snoshenij drevnej Rossii s derzhavami inostrannymi*. (1868). (Vol. 9: Pamyatniki diplomaticheskix snoshenij s Rimskoyu imperieyu (s 1698 po 1699 god)). Sankt-Peterburg. [in Russian].

15. Petrov, M. B. (2012). *Misto Kam'janec'-Podil's'kyj v 30-h rokah XV–XVIII stolit': problemy social'no-ekonomichnogo, demografichnogo, etnichnogo ta istoryko-topografichnogo rozvytku. Mis'ke i zamkove upravlinnja*. Kam'janec'-Podil's'kyj: Aksioma. [in Ukrainian].

16. *Relacya poselstwa Jasnie Wielmoznego Jmci Pana Stanisława Małachowskiego wojewody poznanskiego do traktatu Karłowickiego, oraz rożnych kommissyi po tym traktacie nastąpionych, ku ciekawości y pożytkowi obywatelow powtornie, z niektoremi z rękopism przydatkami, do druku podana.* (1778). Warszawa. [In Polish].

17. Secinskij, E. (1895). *Gorod Kamenec-Podol'skij. Istoricheskoe opisanie*. Kiev. [in Russian].

18. Sękowski, J. J. (Comps.). (1825). *Collectanea z dziejopisów tureckich rzeczy do historyi polskiej służących*. (Vol. II). Warszawa. [In Polish].

19. Sementovskij, A. (1862). Kamenec Podol'skij. *Arhiv istoricheskih i prakticheskih svedenij, otnosjashhihsja do Rossii, 4,* 1–78. [in Russian].

20. Stolicki, J. (2003). Powrót Podola do Polski. *Balcanica Posnaniensia. Acta et studia, XIII*, 135–147. [In Polish].

21. *Traktaty między mocarstwami europeyskiemi od roku 1648 zaszłe podług lat porządku, z przyłączoną potrzebney Historyi wiadomością opisane*. (1773). (Vol. 1). Warszawa. [In Polish].

22. Ujma, M. (2003). Traktaty karłowickie w świetle relacji "Gazette de France" z 1699 r. *Balcanica Posnaniensia. Acta et studia, XIII,* 59–77. [In Polish].

23. Ustrjalov, N. (1858). *Istorija carstvovanija Petra Velikogo*. (Vol. 3). Sankt-Peterburg. [in Russian].

24. Wagner, M. (2000). *Stanisław Jabłonowski — kasztelan krakowski, hetman wielki koronny*. Warszawa: MADA. [In Polish].

25. Wimmer, J. (1956). *Wojsko Rzeczypospolitej w dobie wojny północnej*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej. [In Polish].

26. Wimmer, J. (1965). *Wojsko Polskie w drugiej połowie XVII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej. [In Polish].

Viacheslav Stanislavskyi
Candidate of Historical Sciences
Senior Research Fellow
Institute of History of Ukraine of NAS of Ukraine
(Kyiv, Ukraine)
vvslavana@ukr.net

POLISH-TURKISH NEGOTIATIONS ON THE ARTILLERY OF KAMIANETS-PODIL'SKYI IN 1698–1700, ITS SUBSEQUENT MOVEMENTS IN THE FORTRESSES OF THE OTTOMAN EMPIRE AND THE RESTORATION OF THE CITY'S ARTILLERY POWER IN THE EARLY 18th CENTURY

Abstract. *Based on published sources and scientific literature, the author systematized information about diplomatic negotiations between the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Ottoman Empire in 1698–1700 regarding the artillery of Kamianets-Podilskyi. This issue arose on the initiative of the Polish side in connection*

with the conclusion of the Treaty of Karlowitz in 1699. Under the terms of the treaty, Istanbul was to hand over Kamianets to Polish rule. At the same time, the Poles tried to convince the Turks that the artillery should remain in the city. Polish Ambassador Stanisław Małachowski spoke about this during talks with representatives of the Turkish state. After the agreement was signed, but before the Turks left Kamianets, the ambassador to Turkey, Stanisław Rzewuski, also talked about the artillery of this city. At that time, when the Turks were still in the city, letters were sent from the Primate of Poland, Michał Radziejowski, to the Grand Vizier Amcazade Hüseyin Paşa and to the chief of the city garrison. Negotiations between the Polish commissioners, who were to receive Kamianets, and Kahraman Mustafa Paşa lasted for several months. However, the Turks did not yield and all the guns were taken out. At present, the most reasonable figure for the number of artillery removed from the city is 240 units. This is the number of guns and mortars that were included in the list before the Turks left Kamianets-Podilskyi. However, the Poles continued to make efforts to return this artillery. They were given this opportunity under the terms of the Treaty of Karlowitz. It was written there that this issue would be discussed by representatives of the Ottoman government with the Polish ambassador to Istanbul. In 1700, Polish Ambassador to Turkey Rafał Leszczyński spoke on this topic with the Grand Vizier. But the vizier completely denied the possibility of returning to the discussion on artillery. The archival documents found by the author of the article testify to the subsequent movements of this artillery between the cities of the Ottoman Empire, and in particular from Akkerman to Yeni-Kale. This movement was caused by the need to strengthen the new Turkish fortress, which prevented the passage of the Russian fleet from the Sea of Azov to the Black Sea. In addition, the article mentions the growth of the artillery park of Kamianets-Podilskyi during the first ten years of the XVIII century. In 1710 there were 88 artillery units in the city.

Keywords: *Kamianets-Podilskyi, Polish–Lithuanian Commonwealth, Ottoman Empire, Akkerman (Bilhorod), Yeni-Kale, artillery, diplomatic negotiations.*

УДК: 248.159;291.4+281.1(477) "XVII-XIX ст."

Оксана Романова
кандидат історичних наук,
науковий співробітник,
Інститут історії України
НАН України (Київ, Україна),
oxana20rom@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5340-7064

ФЕНОМЕН ОХТИРСЬКОЇ ІКОНИ БОГОРОДИЦІ В КОНТЕКСТІ ВЕЛИКОДЕРЖАВНОЇ ІДЕОЛОГІЇ РОСІЙСЬКОГО ІМПЕРІАЛІЗМУ

Аннотація. *Попри існування певної, хоч і невеликої, історіографічної традиції розглядати культ Охтирської ікони Богородиці, що проявилась на Слобожанщині в середині XVIII ст. і вже за неповних десять років єдиною із українських святинь офіційно була визнана Синодом за чудотворну (з подальшим внесенням празнування цій іконі до загальнодержавних святців на початку XIX ст., що також стало новиною для релігійних практик українців), як наслідок «єлизаветинського потепління» в ставленні до чудотворних святинь та особистої прихильності імператриці до цього образу, залишається відкритим питання, чому саме ця ікона із ряду аналогічних отримала таке визнання і користувалась незмінною прихильністю російських імператорів, а не тільки «лояльної до України» Єлизавети.*

Порівняння описуваних чудес, ареалу паломників та їх соціальних характеристик із такими ж показниками інших сучасних до Охтирської ікони українських культів чудотворних святинь засвідчує, що ця ікона сприймалась паломниками як одна із ряду аналогічних, без будь-яких наголосів на її унікальних властивостях. Натомість аналіз сказання про Охтирську ікону, де присутні всі основні складові класичних сказань, засвідчує добру обізнаність апологетів цього культу із каноном міракульного жанру та свідому «підгонку» певних сюжетів до «високих канонів». В цьому культі штучно були переплетеними такі державнозначущі культи, як Покрова, Покладення ризи Богородиці у Влахерні, культ Богородиці Заступниці та культ свв. Захарія та Єлизавети, що були духовними патронами імператриці.

Порівняння Охтирського культу, що свідомо підтримувався на державному рівні, із іншими загальнодержавними культами чудотворних святинь засвідчує, що Охтирська ікона, подібно до її іменитих напарниць із святців, мала спеціальне ідеологічне навантаження в програмі освячення

імперської влади в регіоні. Вона стала своєрідним символом покорення краю, введення його в орбіту Московського християнства.

Ключові слова: *Охтирська ікона Богородиці, чудотворна ікона, сказання про ікону, народний культ, державний культ, празнування іконі, ідеологія, Російська імперія, святці.*

I. Феномен Охтирського культу

1. Загадка Охтирської ікони в контексті інших українських чудотворних святинь XVIII ст.

З часу першого знайомства із Охтирською іконою Богородиці[1] мене не полишало питання, чому саме ця ікона — єдина з українських земель — у XVIII ст. була офіційно визнана Синодом за чудотворну[2], а потім однією із перших українських ікон внесена до офіційної редакції святців[3] (поруч

---

[1] Про чудеса Охтирської ікони дізнаємось із трьох незалежних один від одного списків чудес, що стались біля святині (хоча кожен із них спирався на первісні матеріали слідства, а в частині за 1743–1744 рр. на книгу чудес, що велась при храмі ієреєм Даниїлом, чим і пояснюється тематична і значною мірою хронологічна повторюваність чудес при оригінальному викладі кожним джерелом). Не вдаючись в детальний аналіз кожної редакції, лише назвемо їх: 1) сучасні до описуваних подій щорічні реєстри чудес (охоплюють записи за 1749–1774 рр.), що посилались до Синоду в кінці кожного року на виконання указу від 1751 р. (*Описание документов и дел,* хранящихся в архиве Святейшего Правительствующаго Синода (Далі — ОДДС), Т. 32: 1752 г., Пг., 1915. С. 482–483, Приложение XXII, ст. 931–962); 2) редакція списку чудес, що зберігалась в бібліотеці Києво-Софіївського монастиря, і, гіпотетично, там складена незадовго після 1765 р. (Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського (далі — НБУВ ІР), ф. 312, оп.1, од. зб. 499, арк. 292–316); 3) рукописна Книга чудес із сказанням про появу Охтирської ікони, складена в 20-х роках XIX ст. при Охтирському Покровському храмі, нині зберігається в місцевому краєзнавчому музеї (Далі — Музейний рукопис). Археографічний опис третьої редакції зробила Н. Яковенко (*Яковенко Н.* Охтирська чудотворна ікона: простір і семіотика релігійного досвіду // В орбіті християнської культури / Матеріали наукової конференції до 1030-річчя хрещення Русі. Київ, 25–26 жовтня: Наук. зб. за ред. Ігоря Скочиляса та Максима Яременка. Львів, 2020. (Серія: «Київське християнство», т. 21). С. 47–48). Висловлюю вдячність Наталлі Миколаївні за люб'язно надану можливість скористатись фотокопіями цього джерела.

[2] Впродовж XVIII ст. було офіційно канонізовано лише двох святих загальнодержавного рівня — свт. Димитрія Ростовського (1757) та прп. Феодосія Тотемського (1801) (*Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской церкви. Изд. 2-е, исправ. и доп. Москва, 1903. С. 173), якщо не брати до уваги Івана та Вассіана Партомінських, яким Петро І завдячував своїм чудесним спасінням під час шторму на Білому морі, що трапилося ще в досинодальний період. Натомість ряд місцевошанованих святих були «деканонізованими» (*Крашенникова О.А*. Синодальные реформы петровского времени и кризис традиционного представления о святости // Культурное наследие России. 2016. Ч. 2. С. 51).

[3] Послѣдованіе цр҃ковнаго пѣнія, собранїя всєленскаго ѿ мсца септеврїя до м҃сца августа. Клинці 1807, арк. 63; Полный христианский месяцеслов всех святых, праздну-

із Києво-Печерською)[4]. Ця ікона набула загальнодержавного значення, тоді як більшість прославлених українських ікон (Єлецька в Чернігові, Іллінська, Києво-Братська, Каплунівська, Почаївська тощо) так і лишились на рівні місцево шанованих святинь — їх празнування не були внесеними до загальнодержавних святців.

Жоден довідник про найзначніші чудотворні ікони Російської Православної церкви XIX–XX ст. не обходиться без згадок про Охтирську ікону, яка часто є в них єдиною з українських святинь нового часу поруч із такими знаковими для Росії іконами, як Казанська, Тихвинська, Смоленська, а також давніми і особливо значимими українськими святинями, як Успенська Печерська, Київська Братська, Єлецька, Чернігівська Іллінецька, Почаївська, Ченстоховська. Тоді як такі сучасні Охтирській і дефакто визнані Синодом за їх давню славу українські святині, як-то Каплунівська, Іржавська, жодного разу не потрапили до цих реєстрів[5]. Наприклад, Охтирська ікона єдина із всіх українських святинь була внесена до збірника А. Кисельова, досить скромного за кількістю представлених в ньому (22), але найзначиміших в російській історії святинь[6]. Показово, що, розповідаючи про запровадження імператорським указом від 1845 щорічного хресного ходу з Охтирською іконою Богородиці на Трійцю до Охтирського Святотроїцького монастиря, де вона перебувала до Неділі Всіх святих, коли реліквію знову з хресним ходом переносили назад до Охтирської Покровської церкви, А. Кисельов навіть не згадав,

---

емых православною Грековосточно Церковью… Москва, Синодальная типография, 1813. С. 99.

[4] Полный христианский месяцеслов всех святых… С. 69. Це празнування, покладене на 3 травня — день пам'яті св. Феодосія Печерського, не згадувалось в жодному із київських чи московських видань до початку XIX ст. (пор.: Мінея общая. Киев, 1796. Арк. 163). Прикметно, що в довіднику архієпископа Сергія вже на початку XX ст. на цей день було покладено, крім празнування Києво-Печерської ікони Успіння Богородиці, принесеної з Константинополя зодчими (віднесена дослідником до І відділу — святі та святині, празнування яких є в святцях), також празнування Печерській іконі, що чудесним чином утворилась на вівтарній стіні Успенського собору Києво-Печерської лаври при його будівництві в 1085 р., та ще однієї Києво-Печерської ікони з Антонієм і Феодосієм (дві останні віднесені до III відділення — місцевошановані) (*Архієп. Сергій*. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II: Святой Восток / Д. Б. архієпископа Сергія. Изд. 2-е, исправленное и много восполненное. Владимир, 1901. С. 130).

[5] Изображение икон Пресвятыя Богородицы в Православной церкви прославляемых, с краткими о них сказаниями и с присовокуплением умилительных молений къ Божией Матери. Москва, 1848; [*Григорий Едлинский*]. Описание явлений чудотворных икон Пресвятой Богородицы с праздниками времени, когда они случились, и мест, где сия святыя иконы находятся, в какія числа бывает празденство им, и по какому случаю оное установлено. Собраное из разных исторических книг. Москва, 1838.

[6] *Киселев А, прот.* Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории / сост., вступ. ст., примеч. В. А. Чалмаева. Москва, 1992. С. 130–134.

що в Святотроїцькому монастирі була своя чудотворна ікона Богородиці «Всех скорбящих радость»[7]. Тож, в розумінні дослідника, остання ікона є малозначуща в порівнянні із Охтирською.

Але що в ній особливого? Чи дійсно вся справа в імператриці, яка взялась опікуватись іконою, як на тому наголошують довідники, що сталось після чуда із дружиною барона Вейделя Єлисаветою[8], коли 27-літня дочка білгородського віце-губернатора, уродженка Смоленщини, побожна православна, але дружина католика, у травні 1748 р. дуже захворівши по дорозі до Петербургу (!)[9], молилась перед Охтирською іконою про зцілення від невказаної джерелами хвороби, проте замість одужання їй від ікони було провіщено скору смерть, з обітницею Богородиці потурбуватись про малолітніх дітей (двох дочок) баронеси за умови, що та роздасть все своє майно жебракам (№ 209 муз=206 соф, в синод. відсутнє). Це чудо представляється як знакове при іконі і чи не найголовніше (про нього, хоча й з фактографічними помилками, наголошують всі довідники про Охтирську ікону).

Насправді імператриця принаймні з 1744 р.[10] знала про ікону і виявляла до неї інтерес. Тоді чому Єлизавета Петрівна звернула свою увагу саме на цю ікону і чому в неї повірила, хоча вона не означена якимись надзвичайними, суспільно значущими чи загальнодержавними

---

[7] Чудесные исцеления, случившиеся пред иконою Божыя Матери «Всех скорбящих радость» что в Ахтырском Свято-Троицком монастыре съ предварительнымъ сказаніемъ объ этой иконѣ и самомъ монастырѣ. Харьков, 1884. Изд. 4-е, 48 с.

[8] В родоводі барона Кондрата Вейделя зазначено, що його син Вейдель Родіон Кондратович (?–1752), з 1740 р. в званні генерал-майора керував піхотними драгунськими частинами в Україні, мав свою канцелярію, обіймав посаду головного військововокомандувача фортеці св. Анни, був одружений із Анастасією Богданівною Пассек (фон Вейдель, 1719 — травень 1748), а їхня дочка Анна Родіонівна Вейдель (1744–1830) мала шлюб з Захарієм Григоровичем Чернишовим, друга дочка Анна-Марія (?–1775), вийшла заміж за Петра Івановича Паніна (електронний ресурс: https://ru.rodovid.org/wk/%D0%97%D0%B0%D0%BF%D0%B8%D1%81%D1%8C:739157)). Натомість в реєстрах чудес (Музейний рукопис. Арк. 45, № 209; НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 307–307 зв., № 206) і слід за ними у всіх довідниках про Охтирську ікону, при описі чуда говорять про Єлизавету, дружину барона Вейделя. Попри різночитання в імені, дата смерті в родоводі і описі чуда збігається. Наразі важко дати раціональне пояснення цим розбіжностям в імені дружини барона Родіона фон Вейделя, єдиного сина Кондрата Вейделя, роки життя якого, біографія та інші імена членів його сім’ї збігаються із фігурантами чуда.

[9] В даному випадку особливо примітним є той факт, що пані молилась перед Охтирською іконою не як якоюсь особливою реліквією по обітниці, а як найближчою до її місця перебування в момент захворювання по дорозі до столиці.

[10] Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания (далі — ПСПР). Вып. 2. Т. 2: 1744–1745. Санкт-Петербург, 1907. С. 274 (№ 774).

чудесами? Всі чудеса біля ікони — це зцілення від різних хвороб по молитві перед іконою або обітниці вклонитись їй в разі одужання та у кількох випадках — допомога в приватних проханнях окремих осіб, крім єдиного екстраординарного — налагодження погоди в день закладення храму на місці явлення ікони у 1753 р., але вже після офіційного визнання Синодом її за чудотворну. В реєстрах чудес цієї ікони практично відсутня моралізаторська складова (тут не згадані чудеса покарання, якість застороги для суспільства або віщування, крім приватного пророцтва смерті пані Вейдель), що є характерним бля багатьох прославлених святинь[11].

В цьому контексті вигідно виділяється Каплунівська ікона, що, за легендою, допомогла Петру в Полтавській битві (про неї згодом). Відомо ще ряд ікон, що також прославились у війні зі шведами (на Полтавщині — Перекопська, Бубновська, Горбаневська, в Прулуцькому полку Іржавська)[12]. В цей же період в Харківському регіоні проявилось ще кілька чудотворних ікон — списки Казанської Богородиці в слободі Мурафа (заступилась за жителів у війні із шведами)[13], Казанська-Височанська (с. Височиновка), яку при Петрі I церковний сторож знайшов у сосновому гаю і з-під якої потекла криниця, а в хаті від її світла прозрів сліпий батько сторожа[14].

Тож, виходячи з логіки, що імператорська підтримка була вмотивована особливими «заслугами» святині перед державою чи кимось із правлячого дому, як то було у випадку із заступництвом найбільших державно значущих святинь[15], саме Каплунівська ікона мала всі шанси претендувати на статус загальнодержавної святині, внесеної до святців. Тим не менше, вона так і залишилась місцево шанованою, хоча довго займала лідируючі позиці духовного центру в Слобідському краї, а після проявлення Охтирської ікони часто сприймалась як рівновелика та

---

[11] *Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России в конце XVI — начале XVIII в.: религиозная практика и государственная политика: Дис. … докт. ист. наук. Санкт-Петербург, 2016. С. 354–358.

[12] *Поселянин Е.* Богоматерь: Полное иллюстрированное описание ея земной жизни и посвященных ея имени чудотворных икон. [Б.м.], 2017. С. 194, 167, 400, 297.

[13] Земная жизнь Пресвятой Богородицы с описанием Ее икон / изд. 2-е, предисловие С. Снесоревой. К., 2012. С. 309.

[14] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 311. Списки Казанської Богородиці широко шанувались в Україні в кінці XVII — на початку XVIII ст. Про них див.: *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская икона Богоматери и победа под Полтавой // Полтава. К 300-летию Полтавского сражения: Сборник статей. Москва, 2009. С. 302.

[15] «Заступництво ікони від чужинців або від розорення — одна із головних складових шанування ікон Богородиці» (*Романова А.* Почитание святых и чудотворных икон… С. 323).

споріднена з Охтирською, значно виділяючись на тлі інших святинь регіону.

Паломники зазвичай йшли відвідати одразу дві святині, про що наголошували в прошеннях на видачу паспортів для прощі і навіть при записах чудес: «обещание имел… чудотворным иконам Ахтырской и Каплуновской поклонитись»[16], «будучи на поклонении у чудотворных икон Пресвятыя Богоматере Ахтырской и Каплуновской»[17], «а когда обѣщалась Ахтырской и Каплуновской чудотворнымъ иконам поклонитись»[18]; «егда же обѣщание имѣли поклонитись Богоматери Ахтырской и Каплуновской»[19] (звернімо увагу, що про дві різні ікони сказано в однині). Подібно і Максим Пучковський, один з приятелів бунчукового товариша Журмана, мав намір поїхати вклонитися «чудотворному образу Пресвятия Матере Охтирской и Каплуновской»[20]. Ніжинський полковник Петро Розумовський просив дозволу відвідати одразу дві святині: «Имѣел я обещание видеть действие быть в городе Ахтырка и селе Каплуновка иконы чудотворящие»[21], «имѣлъ я обѣщаниемъ сими временами быть в городѣ Ахтырки и селѣ Каплуновки дабы поклонитись чудодѣйствующимъ тамо Богоматери іконамъ»[22]. Імовірно, що по дорозі вони відвідували й інші чудотворні ікони з околиць, проте в прошеннях зазвичай наголошували на цих двох, які часто сприймались як щось поєднане між собою і більш значуще на тлі інших реліквій краю. Більше того, бунчуковий товариш Яків Тарановський говорить не лише про обітницю вклонитись одразу Охтирській і Каплуновській іконам, а і про святу воду, привезену від обох ікон як одну святиню: «обративъ мыслю свою къ Ахтырской и Каплуновской чудотворнымъ Божія Матере Иконамъ, призвалъ въ помощъ имя Божія Матере, а при томъ имѣя отъ оныхъ Иконъ святую воду, далъ оной маленько страждущей»[23].

Також відомо про поширення в народі невеликих мідних погрудних образків із зображенням з одного боку Каплунівської ікони Богородиці, а з іншого — Охтирської[24].

---

[16] ОДДС. Т. 32: 1752 р., ст. 933 (13).

[17] Там же, ст. 942 (№ 3).

[18] Там же, ст. 943 (№ 16).

[19] Там же, ст. 934 (15).

[20] *Дзюба О.* Приватне життя козацької старшини XVIII століття (на матеріалах епістолярної спадщини). К., 2012. С. 193.

[21] Цит. за: *Шульга Я.М.* Паломництво до київських православних святинь у XVIII ст.: соціоантропологічний вимір: Дис. … канд. Іст. наук. К., 2015. С. 53.

[22] Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі — ЦДІАК України), ф. 51, оп. 3, од. зб. 13134, арк. 2.

[23] *Музейний рукопис*. Арк. 45 зв. (№ 210).

[24] *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская… С. 308.

І навіть празнування на рівні єпархії білгородським архієреєм запроваджувалось (указ 1766 р.) одразу для двох ікон — Каплунівської 11 вересня та Охтирської 2 липня[25]. Тим не менше, до офіційних святців вже на початку XIX ст. була внесена лише Охтирська, полишивши свою напарницю-«предтечу» на рівні місцевопошановуваної.

Н. Яковенко визнання Синодом Охтирської ікони пояснює «або якимось ситуаційними обставинами, або й персональними контактами тогочасного білгородського митрополита Іоасафа Горленка»[26]. Дійсно, дослідники схильні вважати, що офіційне визнання тієї чи іншої нововяленої святині значною мірою залежало від ставлення до неї чинного архієрея[27]. Але таке пояснення не дає вичерпної відповіді на питання, чому ж митрополит надавав перевагу саме Охтирській іконі, проігнорувавши давнішу Каплунівську? А також чому і після смерті Іоасафа Горленка саме Охтирська ікона користувалась особливою урядовою підтримкою, в той час як Каплунівська, яка первісно ішла в парі з Охтирською (запровадження служби обом іконам), згодом, вже при інших митрополитах, «відсіялась»?

Тим більше складно пояснювати офіційне визнання Охтирської ікони Синодом, що прагнув до уніфікації церковного життя в межах імперії[28], через її «понадрегіональну» славу, що ґрунтувалась на «українськості» цієї святині, «латентно» опозиційної наступові російської церковної культури[29]. Щойно згадуваний митрополит Іоасаф Горленко, попри своє українське походження, не відзначався занадто патріотичними настроями і проводив політику щодо уніфікації церковного життя у ввіреній йому єпархії відповідно до синодальних приписів. Зокрема, він стежив, щоб в церквах використовували виключно видання часів Синоду, наказавши всі старі богослужбові книги українських друкарень звозити до митрополії[30].

---

[25] *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отделение III. Уезды Ахтырский и Богодуховский, Сумский и Лебединский. Москва, 1857. С. 19.

[26] *Яковенко Н*. Творення локальних «просторів віри»: топографія і соціальна стратиграфія паломництва в Україні XVIII століття (за книгами чуд Почаївської та Охтирської богородичних ікон) // Записки НТШ, т. 271. Львів 2018. С. 213.

[27] *Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России... С. 367–370.

[28] Див.*: Яременко М.* Перед викликами уніфікації та дисциплінування: Київська православна митрополія у XVIII столітті. Львів, 2017. 272 с. (Серія «Київське християнство», т. 4).

[29] «Охтирське чудотворення утверджувало буквально "на очах" новозароджену в Слобожанщині релігійну ідентичність, причому не як тотожну московській, до чого прагнув Синод, а як спільну з ідентичністю Українського козацького Гетьманату, тобто "латентно" опозиційну наступові російської церковної культури» (*Яковенко Н.* Охтирська чудотворна ікона… С. 57).

[30] *Багалій Д*. Історія Слобідської України. Харків, 1990. С. 179.

Тож навряд чи його увага до Охтирської ікони пов’язана із «українськістю» цього культу.

Ще з XVIII ст. відомі шановані чудотворні списки Охтирської ікони в Москві та інших містах і селах Росії, посвячені їй храми та навіть монастир (про це далі). Причому легенда про заснування в другій половині XIX ст. дівочого монастиря в с. Гусєвка Ольховського повіту (Волгоград), посвяченого в ім’я Охтирської ікони Богородиці, говорить, що первісно чудотворний образ був принесений в обитель з Афону[31], що навряд чи є підтвердженням розуміння Охтирської ікони як «української». Є легенда, що синхронно до Охтирської ікони ще один список цього образу був чудесним чином явлений в Москві — без уточнень, де саме і коли. Джерело невірогідне, і не виключено, що сучасне, але досить промовисте. Мені не траплялись згадки про посвяту церков і монастирів в Росії будь-якій іншій чудотворній іконі, що проявилась і чудотворила на українських землях, крім цієї[32].

Говорити, що Охтирська ікона була «сильніша»[33], а інша (Каплунівська) «слабша», не доводиться, оскільки для віруючих, судячи із наявних у нашому розпорядженні джерел, ці дві ікони (Охтирська і Каплунівська) були рівновеликими, і паломники йшли послідовно від однієї до іншої (яка була першою на їхньому шляху[34]), розуміючи ці два візити як рівновеликі складові одного паломництва та, нерідко, однієї обітниці[35]. Справа тут не в силі, оскільки це поняття є неприйнятним по

---

[31] Джерело: https://faqukr.ru/duhovnij-rozvitok/157648-den-ohtirskoi-ikoni-bozhoi-materi-ohtirska-ikona.html

[32] В даному випадку мова не йде про українські ікони, які в силу різних обставин були перенесені до Росії і набули там статусу національних святинь.

[33] «…паломництва в Каплунівку як своєрідну “преамбулу” прощ до “сильнішої” Охтирської ікони засвідчують п’ять зізнань осіб, зцілених впродовж 1744–1755 рр. До синодальної публікації ці згадки не ввійшли» (*Яковенко* Н. Творення локальних «просторів віри»… С. 213, прим. 21).

[34] Як приклад згадаємо Омелька Крамаренка з Сум. Чоловік, страждаючи від «наваждений діявольских», прийшов на поклін в Охтирку, але, не отримавши бажаного полегшення, того ж дня вирушив до Каплунівки (*Музейний рукопис*. Арк. 30 зв., № 135 — 12.06.44). Так само в серпні 1751 р. поступив ієрей з м. Ічні Леонтій Александрович, про що він розповів у своєму вірші-подяці за чудесне зцілення, яке сталось вдома вже через десять днів після відвідин обох святинь (*Музейний рукопис*. Арк. 58 зв. (№ 292), 71).

[35] Відомі й інші приклади, коли люди, беручи паспорт на прощу, декларували намір відвідати одразу дві святині. Наприклад, генеральний бунчужний Дем’ян Оболонський в 1751 р. брав дозвіл поїхати по обітниці «к чудотворным образамъ в села Фастовець и в Иржавець» (ЦДІАК України, ф. 51, оп. 3, од. зб. 10935, арк. 2), або ігумен Веніамін в 1764 р. просив дозволу вклонитись по обітниці Охтирській іконі та мощам Димитрія Ростовського (ЦДІАК України, ф. 132, оп. 2, од. зб. 10, арк. 1–5).

відношенню до чудотворної святині. З погляду Церкви, кожна ікона потенційно може бути чудотворною, і, як ми намагались показати в інших працях, люди шукали не сильнішу, а «свою» — тобто ту, яка відгукнеться на їхні молитви. І в цьому плані Охтирська ікона не стала якимось винятком із ряду подібних — на початку вона щедро чудотворила, а з роками її славу в регіоні перекрила новіша — «Всех скорбящих радость» в Охтирському Святотроїцькому монастирі.

Хвиля інтересу до Охтирської ікони з часом слабне[36], поступаючись місцем новішим святиням, до яких ішли на поклін навіть охтирські жителі[37], що аж ніяк не може свідчити про якусь надзвичайну силу цієї ікони у порівнянні з іншими. Сплеск уваги до новоявленої святині одразу після її обретіння і поступове згасання інтересу до неї в подальші роки — це характерна риса народних культів чудотворних святинь[38]. Тож, Охтирська ікона в цьому відношенні не стала винятком.

Також ми не можемо пояснювати феномен Охтирської ікони затребуваністю регіону, досить віддаленого від релігійних центрів (Києва, Чернігова) мати «свою» чудотворну святиню[39], оскільки на Слобожанщині у XVIII ст. зафіксовано щонайменше 12 місцево пошанованих святинь, в тому числі досить знані в регіоні і не тільки Озерянська[40] та Каплунівська ікони, а також в селах Писарівка, Велика Писарівка, Чупаховка, Гінеївка, в містах Олешня, Мурафа, Богодухів, Боромля, Лебедин, Ізюм, та ін.[41]

В синхронний з Охтирською іконою період в Україні близько десятка чудотворних ікон із ширшим чи вужчим ареалом пошановувачів претендували на офіційне визнання Синоду, проте не пройшли його. Це сучасниця Охтирській ікона Святителя Миколая в с. Лазірки Пирятинської протопопії[42], ікона св. Миколая в с. Преорки на Київщині[43], ікона «Троє-

---

[36] *Романова О*. Чудеса Охтирської ікони Богородиці і народна побожність: межі та шляхи поширення культу // Людина, суспільство, влада в давній та ранньомодерній Україні: контексти історичної презентації. Колективна монографія. Київ, 2020. С. 420–421.

[37] Яскравим прикладом цього стала ікона «Всех скорбящих радость», що проявилась в кінці XVIII ст. в Святотроїцькому Охтирському монастирі (Чудесные исцеления, случившиеся пред иконою Божья Матери «Всех скорбящих радость»… С. 21).

[38] *Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России… С. 313.

[39] *Яковенко Н*. Творення локальних «просторів віри»… С. 230.

[40] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 501.

[41] *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. 3. Ст. 178, 179, 485–486, 481, 203–204, 170, 12–19, 449–450; Отд. 4. Чугуевскіе округи военнаго поселенія; Уѣзды — Зміевской и Волчанскій. Харьков 1857. Ст. 158–160; Отд. 5. Изюмскій, Купянскій и Старобѣльскій уѣзды; Купянскіе и Старобѣльскіе округи военнаго поселенія. Харьков 1858. Ст. 17.

[42] ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3661.

ручиця» в м. Вороніж Ніжинського полку[44], Богородична ікона в Лубенській соборній церкві[45], образ Володимирської Богородиці в Києво-Межигірському монастирі[46], Богородичні ікони в с. Бобровинці Зіньківської протопопії (Полтавщина)[47], в с. Бубновка Роменської протопопії[48], в с. Богданівка Кролевецької протопопії[49], власне, в Кролевецькій соборній церкві (1770-ті роки)[50]. Не кажучи вже про здавна шановані Каплунівську, Іржавську, Озерянську, які так і лишились на рівні місцево шанованих, хоча «благочестива» та «лояльна до чудес» імператриця Єлизавета, безумовно, про них добре знала, але чомусь не проявила особливого інтересу. Більше того, сльозоточива ікона Богородиці, яка проявилась на передмісті Чернігова і була визнана чернігівським владикою за чудотворну, не пройшла освідчення на рівні Синоду[51]. Мощі Макарія Овруцького, вшановувати які було офіційно дозволено Синодом з 1749 р.[52], також не потрапили до святців як загальнодержавна святиня.

Проаналізувавши ареал та соціальний склад паломників до перерахованих святинь, що претендували на синодальне визнання у XVIII ст., спектр чудес та палітру вилікуваних діагнозів[53], переконуємось, що Охтирська ікона була звичайною чудотворною іконою, культ якої зароджувався як суто народний. На початкових етапах формування цього культу основними паломниками до святині (близько 87%) стали прості жителі Охтирського та сусідніх Гадяцького і Сумського полків. Разом із поширенням слави про ікону, до неї починають приходити жителі із більш віддалених регіонів, тоді як місцеві поступово втрачають інтерес. А після офіційного визнання значно збільшується коло знатних шанувальників, нерідко пов'язаних між собою родинними та корпоративними зв'язками, натомість прості жителі різко скорочують свої паломництва до Охтирки (принаймні джерела перестають записувати про чудеса із ними)[54].

---

[43] ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, од. зб. 504.
[44] НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 317–340.
[45] ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 4234.
[46] Там само, од. зб. 3736, арк. 71 зв.
[47] Там само, оп. 1024, од. зб. 1713, арк. 1–2 зв.
[48] Там само, од. зб. 311, арк. 31.
[49] Там само, од. зб. 311, арк. 6 (№ 298), 10 зв. (№387).
[50] Там само, од. зб. 2279, арк. 1; оп. 1043, од. зб. 94, арк. 58.
[51] ПСПР. Т. V: 1725–1727 рр. Санкт-Петербург, 1881, ст. 168–170. № 1639.
[52] ОДДС. Т. XXIX: 1749. Санкт-Петербург, 1913, ст. 619 (№ 494/51).
[53] *Романова О.* Чудеса Охтирської ікони Богородиці… С. 416–448; *Її ж.* Ареал паломників та механізм поширення інформації про чудотворну святиню (на прикладі ікони Святителя Миколая в с. Лазорки Пирятинської протопопії) // Ранньомодерна Україна на перехресті цивілізацій, культур, держав та регіонів. Київ, 2014. С. 178–270, та ін.
[54] *Романова О.* Чудеса Охтирської ікони Богородиці… С. 419–420.

Масовість паломників із числа простих жителів є характерною рисою для стихійних культів (чудотворні ікони в монаха Саватія Кринецького[55], в с. Преорки[56], в м. Яреськи[57] тощо). Тоді як родинна спорідненість поміж знатними пошановувачами святинь спостерігається на прикладі Лазірської[58] та Воронізької ікон[59], які в 50–60-ті роки XVIII ст. безуспішно претендували на синодальне визнання.

Домінування в числі вилікуваних діагнозів очних захворювань (переважна більшість), проблем з опорно-руховим апаратом («расслаблен») та нервово-психічних розладів («безуміе / диявольское наваждение»), яке ми спостерігаємо на прикладі Охтирської ікони[60], є характерним для всіх чудотворних святинь[61]. Простота викладу більшості чудес, які в суті своїй є типовими для різних святинь, розкриває нам розуміння чуда, характерне для релігійної культури жителів Гетьманщини та Слобожанщини XVIII ст., без зауваг про якусь особливу силу Охтирської ікони чи унікальність релігійних практик при ній. Твердження зцілених про те, що до того марно шукали порятунку у різних «ворожей», «докторів» та інших святинь, є звичним топосом для подібного жанру, що аж ніяк не виділяє описуваної реліквії із ряду аналогічних. Подібна риторика повторюється при кожній новій святині, де особа засвідчує про чудесне зцілення, причому в числі «марно відвіданих» святинь може згадуватись і Охтирська[62]. Цю думку підтверджує і відсутність «знакового чуда» в числі Охтирських чудес, про що вже йшлося.

Тим не менше, вибір припав саме на Охтирську. В чому ж тоді загадка Охтирської ікони?

---

[55] ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. 3736, 85 арк.

[56] Там само, оп. 1024, од. зб. 411, арк. 9–119.

[57] Там само, од. зб. 983, 8 арк.

[58] Там само, оп. 1020, од. зб. 3661, 142 арк.; *Романова О.* Ареал паломників… С. 178–270.

[59] НБУВ ІР, ф. 312, оп.1, од. зб. 499/352, арк. 317–339.

[60] *Яковенко Н.* Творення локальних «просторів віри»… С. 209–230; *Романова О.* Чудеса Охтирської ікони… С. 447–448.

[61] «Спектр захворювань, з якими хворі звертались за зціленнями до святих, доволі широкий, проте найчисленнішу групу складали особи з різними очними захворюваннями, в тому числі з повною або частковою втратою зору. Друга за чисельністю група хворих — люди з різними видами паралічів (“расслабленные”) та інших порушень опорно-рухового апарату. Третя за чисельністю група — душевнохворі (“бесноватые”)» (*Малахова А.С., Малахов С.Н.* Феномен болезни в сознании и повседневной жизни человека Древней Руси (XI — начало XVII века). Армавир, 2014. С. 255).

[62] ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3661, арк. 137, 139 зв.; Чудесные исцеления, случившиеся пред иконою Божия Матери «Всех скорбящих радость»… С. 21.

2. Хронологія слави («кар'єрного росту») Охтирської ікони

Проглянемо уважно всю хронологію подій. В 1739 р., 2 липня, ієрей охтирської на передмісті церкви Покрова Богородиці Данило Василієв ненароком, хотівши перевірити якість нової коси, у зіллі ромні неподалік від свого двору (а жив він поблизу церкви) знайшов незвичний за сюжетом (Богородиця молилась перед Розп'яттям) образ Матері Божої великоросійської (!) манери письма[63]. Він взяв ікону до свого дому, де вона без особливих ознак перебувала до 1743 р.: «и отъ того часа никакого явленія не было по 1741-*й* годъ, кромѣ того, что не можно было никому изъ домашнихъ безъ меня въ избѣ той ночевать ради бываемаго страха и ужаса необычнаго»[64]. В 1742 та 1743 рр. кілька разів було «явленіе» ієрею — ікона сяяла, ніби сонце, проте він про це нікому не розповідав[65]. А 1743 р. «въ неделю Закхееву явилась мнѣ во снѣ повелѣваючи, лице ея на той Иконѣ Изображенное омыти водою, сими словеси: "Зане лице мое запылилось, омый мя своими руками и прїодѣй мя шатою"»[66]. Священик виконав наказ, а воду планував віднести на другий день зранку до річки, проте тієї ночі уві сні знову явилась Богородиця і сказала, що воду не слід виливати, бо вона буде помічною від різних недуг. Ієрей, прокинувшись, хоч і сумнівався (!), проте спробував напоїти водою свою хвору дочку, від чого та одразу зцілилась. По їхньому прикладу того ж дня таким же чином зцілилось ще кілька осіб, і згодом слава про чудотворну силу ікони миттєво набула поширення по всіх полках Гетьманщини та Слобожанщини. Після чудесного сну ікону на початку 1743 р. перенесли до місцевого храму.

---

[63] ЦДІАК України, ф. 1975, оп. 1, од. зб. 3, 1743 р., арк. 1

[64] *Музейний рукопис.* Арк. 3 зв.

[65] «а в 1742-*мъ* году октября 1-*го* числа явленіе было въ дому моемъ отъ тоя же иконы Богоматерной сицевымъ образомъ: свѣтлость солнечная въ подобіи какъ и въ первомъ явленїи, или пачерщи (!) выше обычая, отъ тоя Иконы показывалась, и послѣ того многократно бывало таковое жъ сїянїе, и того въ ту пору то никому не обьявлялъ ни стороннимъ а ни домашнимъ своимъ до 1743-*го* году» (*Музейний рукопис. Арк.* 3 зв.); Інформація музейного рукопису (початок XIX ст.) цілком збігається із сучасними до описуваних подій джерелами. Такий, хоч і менш колоритний, опис знаходимо в донесенні протопопа Садовського до білгородського архієрея: «видє*л* явлєниє въ 742-*м* ˙j в нн҃ѣшнємъ 743-*м* годє*х* во снѣ ˙j явно, токмо *дє* того явлєния о*н*, попъ, никому до сєго 743 го*ду* нє о*б*явля*л*; а в нн҃ѣшнємъ дє го*ду* что в тє*х* явлєния*х* єму, попу, об онои сыска*н*нои ˙jконє дѣлать повєлєно, о*н*, попъ, то ˙j учини*л*, ˙j вышєпомянутою ˙jкону ˙jз дому своєго взя*в* ˙j во о*б*явлєнной Покро*в*ской цр҃кви мє*ж*ду протчими осщ҃єнными ˙jконами на прє*с*толє постави*л*, о*т* которои слєпы*м* прозрєниє ˙j протчимъ нємощнымъ jсцєлєния чудо*дє*иствєнно прєподаются…» (ЦДІАК України, ф. 1975, оп. 1, од. зб. 3, арк. 1).

[66] *Музейний рукопис*. Арк. 3 зв.

Ієрей Даниїл одразу завів книгу чудес, куди записував щорічно по 70–100 чудес, подеколи по кілька за день, і того ж таки 1743 р., навіть не прагнучи приховати[67], сам доніс місцевому протопопу про чудесну ікону в його парафії, а той, в свою чергу, одразу подав відповідний рапорт до білгородського митрополита Антонія. Вже 25 червня 1743 р. митрополит Антоній видав указ провести слідство про достовірність чудес, а ікону на час слідства було велено у відповідності до синодального указу від 27 лютого 1722 р. вилучити із церкви («а ту чудотворную ̇јкону ̇јс тои цр҃кви взя*в* ј поставить в Ахтырско*м* Троєцко*м* мн*с*҃трѣ до указу»[68]).

За винятком добровільності першого донесення від ієрея Даниїла та разючої «оперативності» представників церковної влади різного рівня (порівняй історію Лазірської ікони, коли перший рапорт подали через пів століття фактичного існування культу, і всі про нього просто забули[69]), це був типовий початок подібних розслідувань, які неодмінно супроводжувалися вилученням святині (аби народ не міг її чудотворити) і зазвичай нічого доброго не обіцяли для неї. Сам Ієрей Данило був усунутий від богослужінь і взятий під варту, звідки, відпросившись перевідати рідних на Паску 15 квітня 1745 р., після служби безслідно зник на кілька років[70].

Невідомо, чи виконувався указ про вилучення ікони з Покровської церкви до монастиря, оскільки в джерелах не згадується про це. Схоже, що не виконувався, бо документи не згадують ані про це, ані про час повернення ікони до храму. В описах чудес за всі роки облагодіяні наголошували, що ходили до Покровської церкви, і жодного разу не згадали про Троїцький монастир.

Ми не знаємо, якою була резолюція перших слідчих (ректор Харківського колегіуму архімандрит Афанасій Тапольський, ігумен Охтирського Троєцького монастиря Іоан Домаскин та охтирський протопоп Семіон Садовський[71]), але рішення, схоже, було швидким і позитивним. Принаймні вже в листопаді 1744 р. про ікону донесли імператриці[72], яка

---

[67] Духовний регламент та додаток до нього 12 квітня 1722 р. передбачав досить суворі кари за «розглашение ложних чудес» (Духовний регламент. Москва, 1722, арк. 14, 38).

[68] ЦДІАК України, ф. 1975, оп. 1, од. зб. 3, арк. 2.

[69] Там само, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3661, арк. 20.

[70] Музейний рукопис. Арк. 4 зв.–5.

[71] «Харковского ко*л*лєгиумъ Архима*н*дриту ̇ј рєктору ̇ј Бѣлогра*д*скои єпархіи ка*н*систоріи присудствующє*му* члєну Афанасію Тапо*л*скому, да Ахтырского Троєцкаго мн҃*с*тря ̇јгумєну ̇Јоанну Домаскину, да оно*му* протопопу Сємиону Садовскому» (ЦДІАК України, ф. 1975, оп. 1, од. зб. 3, арк. 1 зв.).

[72] Згідно з синодальним указом від 21.02.1722 р., при явленні в єпархіях чудотворних ікон місцеві ієреї зобов’язувались провести слідство і, лише підготувавши належну резолюцію, доносити про чуда до Синоду, який мав прийняти необхідне рішення (ПСПР. Т. 2: 1722, Санкт-Петербург, 1872. С. 65, № 423). Рапортувати до

зацікавилась нею і веліла провести повторне слідство, призначивши для цього ректора харківських училищ архімандрита Гедеона Антонського, архімандрита білгородського Миколаївського монастиря Авксентія та харківського протопопа Григорія[73].

Нові слідчі, схоже, були більш прискіпливими — різко скоротилось число загальних чудес із 70 в 1744 р. до 13 в 1745 р., а частина чудес за минулі роки не підтвердилась слідством[74]. Тим не менше, вже в травні 1751 р. на підпис імператриці подали синодальне рішення про дійсність охтирських чудес із рекомендацією визнати ікону за чудотворну, з чим імператриця погодилась[75].

Прикметно, що, аргументуючи дійсність чудес, слідчі, крім іншого, наголошували, що біля ікони багато зцілених в знак вдячності за отримані блага лишали срібні привіси відповідної форми[76]. Слід нагадати, що указом Синоду від 19 січня 1722 р. заборонялось робити привіси до ікон, а наявні слід було зняти[77]. Тим не менше, і слідчі, і Синод досить поблажливо поставились до порушення указу, de-facto визнаючи подібну практику вшанування святині, для якої чомусь зробили виняток із правил (в Лазорках[78], Лубнах[79], Воронежі[80], Бобровинцях[81] наявність привісів при іконах стала поштовхом до розслідування із наперед завданим результатом). В Охтирці, навпаки, привіси стали вагомим аргументом на користь визнання.

Далі «кар'єра» Охтирської ікони була блискавичною. За указом імператриці (21 лютого 1753)[82], всі приноси біля ікони, які до того збирали каплунівські монахи на потреби єпархії, тепер мали лишатись в Пок-

Синоду без проведення слідства заборонялось (ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 4234, арк. 17–17 зв.), хоча цього й не завжди дотримувались (приклад Лазірської ікони, про яку в 1751 р. просто забули рапортувати до Синоду (ЦДІАК України, ф., оп. 1020, од. зб. 3661, арк. 20).

[73] ПСПР. Вып. 2. Т. 2: 1744–1745, ст. 274, № 774.

[74] ПСПР. Вып. 2. Т. 3: 1746–1752 гг. Царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. Санкт-Петербург, 1912, ст. 375–376, № 1229.

[75] Там же, ст. 375–376, № 1229.

[76] «в знаменіе свого чувствительно полученнаго исцѣленія, изображеніи человѣческія твари, кто чѣмъ боленъ былъ, сребряныя вещи дѣлая, нѣкоторые съ запискою, другіе же безъ записки имянъ, свой вкладъ ко оной чудотворной иконѣ принесли и положили…» (ПСПР. Вып. 2. Т. 3: 1746–1752 гг., ст. 375–376, № 1229).

[77] ПСПР. Т. 2: 1722 г., ст. 18–19, № 364.

[78] ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3661, арк. 60–60 зв., 142.

[79] Там само, од. зб. 4234, арк. 10.

[80] НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 317–340.

[81] ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, од. зб. 1713, арк. 1.

[82] ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40, арк. 1–1 зв.; ПСПР. Вып. 2. Т. 4: 1753 — 28 іюня 1762 гг. Царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. Царствование государя императора Петра Феодоровича. Санкт-Петербург, 1912. С. 4.

ровській церкві і йти виключно на церковні потреби та на будівництво нового, закладеного в 1753 р. кам'яного храму на місці явлення ікони[83]. План цього храму, за наказом імператриці, був складений знаменитим архітектором Растреллі[84].

Збором коштів на будівництво за особистим дозволом імператриці займався полковник Федір Коченецький[85]. Після завершення будівництва і освячення кам'яного Покровського храму (1768), один з приділів якого був освячений в ім'я святого пророка Захарія та праведної Єлизавети[86], патронки імператриці, він став соборним у місті замість Успенського[87], хоча останній був відносно новим і цілком достойним для такого статусу — побудований бригадиром Олексієм Леонтієвичем Лесевицьким і освячений 1738 р. Розписував іконостас цього храму український художник Володимир Дмитрієв[88].

За 1757 р. маємо перші датовані дані про продаж[89] в церкві іконок[90], хоча в домашніх божницях та по парафіяльних церквах (!) вони зга-

---

[83] «Благословительная грамота» митрополита білгородського Іоасафа (Горленка) на закладення 25.05.1753 р. нового Охтирського храму, видана 16.04.1753 р. (ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40, арк. 114).

[84] *Поселянин Е.Н.* Богоматерь. С. 251.

[85] Імператриця видала полковникові «Книги пожертвуваний на новостроящуюся каменную церковъ Покрова Богородицы в г. Ахтырке», та першою власноручно вписала до неї про свій особистий внесок 2 тис. рублів сріблом (ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 1, 146 арк.; *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. ІІІ. С. 14; *Поселянин Е.Н.* Богоматерь. С. 251).

[86] «бригадир Федор Коченовский … намѣрєнъ онъ Качєнєвскїй вмѣсто јмѣющєися в городѣ Ахтыркъ дєрєвяной Покровской цркви гдѣ чꙋдотворная їкωна Прє͞стыя Б͞гωматєри находитца во имя тогω жъ Покрова Прєстыя Б͞цы с прибавлєнїємъ двох прєдѣлов Положєнїя чєстныя ризы Прєстыя Бѓоматєрє ј стагω Пророка Захарїя ј правєдныя Елисавєты построить вновь камєннымъ зданъємъ на томъ мѣстѣ, гдѣ оная чꙋдотворная јкωна явiла*сь*» (ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40 — 1753 р., арк. 114 (оригінал благословенної грамоти від митрополита Іоасафа Білгородського на освячення закладення нового храму).

[87] *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. ІІІ. С. 15.

[88] Уродженець Харкова, якого в 1744 р. під час приїзду імператриці в Київ викликали до двору, де він був до 1747 р., потім його призначили причетником до Харківської церкви Різдва Христова, а звідти він попросився у Брянськ іконописцем (*Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. ІІІ. С. 21–22).

[89] Одним із способів навернення паломників до святині слугували «раздаточные образа», що були особливо поширеними у великих північних обителях Росії, особливо після секуляризації монастирських земель (*Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России… С. 336). Н. Кондаков виводить традицію наділяти паломників іконами місцевих святих разом з іншими благословеннями від греко-східної практики V ст. (*Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. I. Санкт-Петербург, 1914. С. 154).

[90] ЦДІАК України, ф. 2016, оп.1, од. зб. 3, арк. 106.

дуються ще до офіційного визнання ікони (вперше в 1749 р. — № 221 муз. (Х.1749 р.), № 234 муз. (1750 р.) тощо). В 70-х роках XVIII ст. були місцево пошановані списки Охтирського образу в київських Михайлівському Золотоверхому[91] та Софіївському соборах[92]. Шановані списки Охтирськаого образу вже в ХІХ ст. були на Слобожанщині в м. Харків, храм Архістратига Михаїла; в Ізюмському полку, в храмі слободи Борової де була Гороховатська Богородична пустиня; в Покровській церкві села Межиріччя Лебединського повіту; в селі Рясне Охтирського повіту, а також в с. Есмань Глухівського повіту Чернігівської губернії[93]. Шанований список Охтирської ікони (XVIII–XIX ст.) і понині зберігається в Москві у головному приділі храму Воскресіння Словущого на Арбаті (ап. Филипа) Ієрусалимського подвір'я[94] (зроблений з ікони, яка була виявлена в Америці і претендує на звання оригіналу[95]) та в м. Самара в одному із храмів Пустинно-Миколаївського чоловічого монастиря (відома як «Самарська» — головна святиня храму)[96]. В 1816 р. чудесним чином явився список Охтирського образу в с. Алєксєєвському Казанської губернії[97].

В ім'я Охтирської ікони посвячують храми. Найдавніший із відомих збудований в 1773–1775 рр. в м. Орлі (нині Кафедральний[98], де зберігається чудотворний список Охтирського образу). Він зведений на кошти місцевого купця К.С. Пастухова, який, за легендою, отримав чудесне зцілення в Охтирці[99]. Храм в ім'я Охтирської ікони Богородиці

---

[91] *Кізлова А.* Побутування шанованих святинь у монастирях старого Києва і Києво-Подолу (середина XVIII — середина XIX століть) // Лаврський альманах. Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури: Зб. наук. Праць. Вип. 19. Київ, 2007. С. 65.

[92] *Прокоп'юк О.Б.* Шанування святинь Софії Київської крізь призму прибутково-витратних книг монастиря або про «можливості» ще одного джерела // Софійські читання / Матеріали V міжнародної науково-практичної конференції «Духовний потенціал та історичний контекст християнського мистецтва» (м. Київ, 28–29 травня 2009 р.). Київ 2010. С. 328–329.

[93] *Поселянин Е.Н.* Богоматерь. С. 252.

[94] Там же; *Щенникова Н.В., Э.П.* И. Ахтырская икона Божией Матери // Православная энциклопедия. Москва, 2002. Т. IV. С. 217–218 доступно: https://www.pravenc.ru/text/77220.html

[95] *Киселев А.А.* Чудотворные иконы… С. 130–134.

[96] https://faqukr.ru/duhovnij-rozvitok/157648-den-ohtirskoi-ikoni-bozhoi-materi-ohtirska-ikona.html ; *Щенникова Н.В.,* Э.П. И. Ахтырская икона Божией Матери.

[97] *Сайт «Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы», автор — Валерий Мельников [2011].* Доступно: http://pravicon.com/icon-14

[98] Показово, що під час розбудови Охтирського храму в м. Орел, який не вміщав всіх охочих, у 1803 р. було добудовано приділ в ім'я Казанської ікони Богородиці.

[99] В жодному із відомих нам списків зцілених іконою осіб чоловіка на прізвище Пастухов не згадано, хоча з м. Орел та його провінції було три чуда (№ 259 муз.

побудований в 1805 р. в с. Чернетові Брянської області на кошти поміщиці А.Н. Надаржинської, чиї предки неодноразово згадуються серед облагодіяних іконою[100]. Ще один храм в ім'я цієї ікони був побудований в 1825 р. в поселенні Охтирка Сергієво-Посадського району Московської області охтирським уродженцем А.С. Кутешовим в маєтку князів Трубецьких[101]. На честь Охтирської ікони в другій половині XIX ст. був посвячений навіть жіночий монастир (нині чернецький) у Волгоградській області, в селі Гусєвка Ольховського району. Ця обитель була заснована місцевим священиком отцем Іоанном (Левитським) та колишнім селянином, згодом афонським схимником Никодимом (Двойченковим). За легендою, останній приніс з Афону (!) чудотворний список Охтирського образу[102].

В 1758 р. знаходимо дані про переписування церковним коштом з дозволу губернської канцелярії (яка контролювала всі церковні видатки храму) «церковних чудес уставом»[103], наприкінці третьої чверті XVIII ст. було укладено редакцію чудес цієї ікони, яка ввійшла до рукописного збірника другої половини XVIII ст., складеного, очевидно, на замовлення когось із очільників цієї обителі, що зберігався в бібліотеці Києво-Софіївського монастиря[104], — тож тримався курс на всебічну популяризацію серед населення Охтирського образу. Вже на початку XIX ст. було складене «парадне» сказання про Охтирську ікону із внесенням до неї «Ієрусалимської легенди» (про це згодом).

Після розформування слобідських козачих полків і утворення на їх основі регулярних частин російської армії один із новостворених (1765) —

(1752 р.), № 5-1755 синод, № 298 муз. (1756 р.)). (Музейний рукопис, ар. 53 зв., 62 зв.; ОДДС. Т. 32, ст. 945).

[100] В реєстрах шанувальників Охтирської ікони зустрічаємо 7 згадок про представників роду Надаржинських (№ 243 муз. (1751 р.), № 4-1755 синод., № 20, 159, 268 в реєстрі дарів за 1753 р., та № 120 і 351 в реєстрі дарів за 1758 р.) (Музейний рукопис. Арк. 53 зв.; ОДДС. Т. 32, ст. 945; ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40, арк. 74, 84, 91 зв.; од. зб. 4, арк. 97 зв., 117 зв.).

[101] *Щенникова Н.В., Э.П.* И. Ахтырская икона Божией Матери.

[102] URL: https://faqukr.ru/duhovnij-rozvitok/157648-den-ohtirskoi-ikoni-bozhoi-materi-ohtirska-ikona.html

[103] ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 4, арк. 142 зв.

[104] НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 292–316. До збірника, крім Охтирських чудес, ввійшли список із книги Галятовського 1660 р. «Ключ Разуменія» (арк. 274–291), копія матеріалів слідства про чудеса ікони Богородиці «Троєручиці» в м. Вороніж (Ніжинського полку) (арк. 317–340), два чуда Миколи Мокрого, що в Києво-Софіївському соборі (арк. 341–344), та ще ряд документів, які стосуються різних аспектів віри (пояснення про проскомидію, свідчення єврея про ритуальне вбивство християнських дітей тощо).

Охтирський 12-й гусарський полк — мав полкове свято 2 липня — на честь Охтирської ікони Богородиці.

В 1766 р. указом білгородського архієрея запроваджувалось празнування на єпархіальному рівні двом іконам: Каплуновській 11 вересня та Охтирській 2 липня, в день обретіння святинь[105]. А вже в перше десятиліття XIX ст. празнування Охтрській іконі (2 липня) було внесено до офіційних святців[106]. Її славетна «землячка» — Каплунівська ікона такої шани не зажила[107].

В цей час у відновленому Охтирському Святотроїцькому монастирі (70-ті роки XVIII ст.) починають активно пропагувати культ нової ікони — «Всех скорбящих радость», і богомольці, вочевидь, всю свою побожність переорієнтували на цю новоявлену святиню. Тим не менше, Синод продовжує активно опікуватись саме Охтирською іконою Богородиці. Попри відсутність задокументованих згадок про чудеса після 1774 р. та значне зменшення приносів і свічних зборів при іконі (1835)[108], що свідчить про згасання в населення інтересу до цієї святині, імператор Микола I вже в середині XIX ст. продовжував опікуватись саме Охтирською іконою, запровадивши з 1844 р. щорічний хресний хід[109] — «1844 р. с высочайшаго соизволения учрежден крестный ход с чудотворною Ахтырскою иконою из Покровского собора в возобновленный Ахтырский монастырь — на кануне Троицина дня, а обратный ход с иконою в собор бывает в Неделю Всех Святых»[110]. Рідко яка (щоб не сказати — жодна) з українських святинь зажила такої шани — хресної ходи за наказом імператора.

Отже, в цієї ікони була своя особлива місія. Але яка?

3. Охтирський культ та семантика його складових

Тож проаналізуємо тепер все, що відомо про Охтирську ікону, та відмітимо принципові моменти.

---

[105] «1766 р. сделано было епахиальным начальством распоряжени о праздновании св. иконе в епархии» (*Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 12–19).

[106] *Послѣдованіе цр҃ковнаго пѣнія,...* Клинці 1807, арк. 63; *Полный христианский месяцеслов всех святых…* С. 99.

[107] В довіднику архієпископа Сергія Каплунівська ікона віднесена до III категорії святинь — місцево шанованих, тоді як Охтирська до I — ті, що є в святцях (*Архієп. Сергій*. Полный мѣсяцеслов Востока. Том. II. С. 197, 206).

[108] ЦДІАК України, ф. 1957, оп. 1, од. зб. 84, 2 арк.

[109] *Киселев А.А.* Чудотворные иконы… С. 133.

[110] *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 20.

Зображення ікони. Знайдений образ хоч і не зовсім звичної для натільної ікони і іконографічної композиції (Богородиця зображена без немовляти, в молитві перед Розп'яттям)[111], проте великоросійської манери письма, на чому наголошував у своєму першому донесенні до Білгородського архієрея протопоп Семион Садовський ще в 1743 р.[112]

В тогочасних згадках Охтирської ікони ані ієрей Даниїл, ані протопоп Садовський, ані митрополит Антоній чи візіонери жодного разу чітко не описали її, обмежившись загальною заувагою, що зображена Богородиця (очевидно, без немовляти) молиться перед Розп'яттям[113]. Дуже показовим слід уважати текст Музейного рукопису. В ньому історія появи ікони («увидѣлъ въ томъ растѣнїи стоящую Икону съ изображеніемъ Богоматери и на крестѣ Искупителя, въ необыкновенномъ сїянїи» від імені редактора (арк. 3) підкріплюється дослівною копією свідчень самого ієрея Даниїла, де про сюжет ікони, як і в рапорті митрополита Антонія, нічого не сказано: «увидѣлъ въ ономъ зелїи Икону стоящую и сїяющую подобїемъ солнца» (Там само, арк. 3). Софіївська редакція повторює свідчення ієрея Даниїла, наведені в музейній редакції, без опису самого зображення[114]. У С. Снессаревої опис ікони доповнено наголосом на сюжеті моління Богородиці: «Увидел в траве икону Божией Матери, молящейся перед Распятием Господа Иисуса и блистающей неизреченным светом». На закінчення оповіді про Охтирську ікону Снесорева додала: «Чудотворная сия икона находится в Харьковской губернии, в городе Ахтырке, в Соборной Церкви. На сей иконе изображается Божия Матерь, молящаяся пред Распятием»[115]. Так само зцілений перед Охтирською іконою Василій Хільченко засвідчив, що, ніколи до того не бувши в Охтирці, уві сні бачив «стоящее Божія Матере съ Спасительнымъ Распятіемъ изображеніе», яке в точності збіглося із побаченим в Охтирці

---

[111] Це образ так званої Деісусної Богородиці (детальніше: *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. II. Петроград, 1915. С. 312).

[112] «города Ахтырки цр̃кви Покрова Прєсвятыя Бд̃цы попъ Данило Васи*л*євъ доноси*л* єму словесно: прошлого *дє* 739 го*ду* јюля 2 чи*с*ла пр*єд* жилымъ єво дворомъ в зєльє ромнѣ близъ дороги, прокосивши сєнокосною косою того зєлья нємного, сыска*л* о*н*, попъ, старого вєликороссїискаго писма јкону Матєри Бжїє, стоячєю на зємли, сияющєю поподобию сл*н*ца» (ЦДІАК України, ф. 1975, оп. 1, од. зб. 3, 1743 р., арк. 1). Про цю деталь дізнаємось з указу білгородського митрополита Антонія (25.06.1743) про початок розслідування чудес новоявленої Охтирської ікони. В подальших описах появи святині вона опускається, натомість додають уточнення про сюжет ікони.

[113] Як відомо, оригінал образу зник на початку XX ст. (в 1905 р.), а вже в 70-х роках список, який претендував на статус оригіналу, було виявлено в Сполучених Штатах (*Киселев А.А.* Чудотворные иконы… С. 133).

[114] «увидѣлъ в томъ зєлии їкону стоявшую в подобіи солнца…» (НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 292).

[115] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 254, 256.

образом[116]. У випадку винятковості подібного образу для тодішньої іконографії це мало би бути оговорено, проте всі обмежились стислою згадкою сюжету, вірогідно, як добре знаного.

Сюжет ікони — моління перед Хрестом (в складі деісусної композиції або як самостійне зображення) — належить до одного з п'яти основних іконографічних типів зображення Богородиці — Агіосорітісса (Богородиця-Заступниця), відомого у візантійському іконописі, як мінімум, з V ст., а найдавніша збережена пам'ятка датується IX ст. (мозаїка із церкви Святого Димитрія в Салоніках)[117]. Для цього типу характерне зображення Богородиці без Немовляти, зазвичай в повороті на три чверті, з молитовним жестом рук[118]. У київській церковній традиції культ Богородиці-Заступниці простежується дослідниками з середини XI і вже точно з XII ст. (Богородиця Пирогоща в Києві, Боголюбська ікона)[119]. В такій редакції культ Богородиці-Заступниці фіксується і в іконографії Північно-Східної Русі (пластина Суздальських врат кінця XII ст.)[120]. Можливо, саме популярність подібної іконографії в регіоні і є поясненням численних згадок про Охтирський образ в домашніх божницях віруючих та в парафіяльних церквах одразу після явлення святині — це був добре знаний іконографічний сюжет (а не списки новоявленого образу), який згодом отримав «власну назву» (Охтирська Богородиця), похідну від прославленої реліквії з таким образом[121].

За спостереженням М. Плюханової, всі культи прославлених чудотворних ікон Богородиці з Немовлям, які стали знаковими в Російській державі, включали подвійну ідею — перемоги та покутуваних страстей, чому в кожному культі так чи інакше присутнім був образ Хреста[122]. Тож,

---

[116] *Музейний рукопис*. Арк. 43 зв. (№ 203).

[117] *Александрович В.* Покров Богородиці. Українська середньовічна іконографія. Львів, 2010. С. 41–42; *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. I. Санкт-Петербург, 1914. С. 367; Т. II. Петроград, 1915. С. 294–315.

[118] *Этингоф О.Е.* Агиосоритисса // Православная энциклопедия. Москва, 2000. Т. 1. С. 254. URL: https://www.pravenc.ru/text/63308.html*)*.

[119] «Засвоєна у старокиївському середовищі ще перед серединою XI ст. візантійська за походженням ідея Богородиці-Заступниці рівнозначна відомій на Русі від XII ст. ідеї Покрову Богородиці як власній київській версії давнього візантійського її шанування» (*Александрович* В. Покров Богородиці. С. 51, 50–77).

[120] *Александрович В*. Покров Богородиці… С. 73–74.

[121] Приклад образу Богородиці Печерської засвідчує, що давні іконографічні типи могли отримувати усталену назву, похідну від прославлена чудотворної ікони, хоча і пізнішої (*Кондаков Н.П*. Иконография Богоматери. Т. II. С. 916–956).

[122] «Культи чудотворних Богородичних ікон того часу (XIV ст. — *О.Р.*) в історичному відношенні, як здається, були більше наповнені споминами про лиха та страждання, ніж славою перемог. В будь-якому випадку чудотворні образи Богоматері з немовлям вміщували подвійну ідею — і перемоги, і викупних страстей» (*Плюханова М.Б.*

сюжет Охтирської ікони — моління перед Розп'яттям, попри незвичність композиції, дуже добре вписувався у семантику прославлених ікон Богородиці, що дозволило їм вивищитись із ряду аналогічних святинь.

Якою була іконографія Богородиці — суто візантійською чи європеїзованою (візантійсько-італійською), в джерелах не уточнювалось. Як відомо, оригінал образу зник на початку XX ст. (в 1903 р. при перевезенні на реставрацію до Петербургу)[123]. Різні списки з цього образу, які претендують на звання точної копії, «в меру і рост» подають варіанти іконографії Богородиці (в омофорі, простоволоса, різне положення рук). Тож важко стверджувати, який саме образ був в оригіналі. До того ж, відомо, що в Покровському храмі, крім явленої ікони, був ще один список з цього образу, подарований в 1768 р. графом С.Б. Шереметєвим[124]. Але зауважимо, що в донесенні до митрополита про новоявлену в його відомстві Охтирську ікону (1743), опустивши весь опис зображення як само собою зрозумілий, протопоп Садовський наголошував, що знайдена святиня великоросійської манери письма. Сумнівно, щоб він сплутав західну манеру іконопису (Matera Dolorasa) із великоросійською (під цим терміном міг розумітись і більш широкий сло'вяно-візантнійський стиль, але не європейський), і ніхто із подальших слідчих жодного сумніву не висловив щодо канонічності цього образу[125]. Принаймні, дана іконографія не видавалась дивною для місцевих жителів і духовенства[126].

Охтирська ікона, єдина із внесених до офіційних святців у XVIII — на початку XIX ст., не виводила свої історію від ікон письма євангеліста Луки або письма під безпосереднім наглядом Богородиці (як то було з храмовою святинею Києво-Печерського монастиря), так само як і не претендувала на глибоку давність. Записана в Музейному рукописі (20-ті

«Кипѣние свѣта»: Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб., 2016. С. 23).

[123] *Киселев А.А.* Чудотворные иконы… С. 133.

[124] *Филарет.* Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 18.

[125] Н. Яковенко говорить про «не вповні православну іконографію цього образу» (*Яковенко Н.* Охтирська чудотворна ікона… С. 50–51) та навіть його «неканонічність» («Перелічені "латинські" а фактично київські репліки у слобідських храмах (а їх, вочевидь, мало бути більше) опосередковано пояснюють незрозумілі під іншим кутом зору нюанси в історії шанування Охтирської ікони. Скажімо те, що, по-перше, саме зображення Матері Божої на цій іконі не ставили під сумнів ані прості віряни, ані священики, хоча воно й було, як ми вже згадували, не канонічним») відшуковуючи його аналоги в трансильванських іконах на склі кінця XVIII — початку XIX ст., що є реплікою католицьких зображень *Mater Dolorosa.* Дослідниця говорить про «балканський слід» в церковному житті Слобожанщини. (*Яковенко Н.* Творення локальних «просторів віри»… С. 212, 228).

[126] *Послѣдованіе цр҃ковнаго пѣнія,...* Арк. 63.

роки XIX ст.) легенда щодо містичного «Ієрусалимського» походження Охтирського образу не знайшла підтримки в церковних колах і була відкинута як невдала (про неї згодом).

Нетипова для прославлених на той час ікон композиція не викликала сумнівів щодо канонічності з боку Православної Церкви, оскільки зводилась до старокиївського культу Богородиці Заступниці (розуміння Охтирської Богородиці як заступниці перед Христом проглядається у свідченнях візіонерів[127]), який згодом еволюціонував у бік культу Покрову Богородиці[128].

Ми свідомо не зачіпатимемо тут дискусію щодо складення Покровського культу (як продовження візантійсько-київської традиції[129] чи як породження релігійної культури північно-східної Русі часів Андрія Боголюбського[130]), зауважимо тільки, що культ Покрову Богородиці, крім іншого, виконував роль сакрального символу для інституалізації нової північно-східної державності, пошуками яких активно займались московські правителі з кінця XIV ст.[131] Також всі дослідники погоджуються на генетичній спорідненості свята Покрова Богородиці (1 жовтня) та чуда покладення ризи Богородиці у Влахернському храмі (2 липня)[132], які, згідно проложного сказання, чітко пов'язувались в російській церковній

---

[127] В 1743 р. богодухівський житель Григорій Олонченко «видѣлъ онъ во снѣ Спасительное Распятіе и предъ нимъ стоящихъ Богоматеръ и Крестителя Іоанна» (*Музейний рукопис*. Арк. 24 (№ 78)); В цьому випадку бачимо поєднання в усвідомленні віруючих Охтирського образу і Деісусної композиції. Так само в сюжеті з видіння Павла Новосельського (*Там само.* Арк. 59–62, № 294) та ієромонаха Нафанаїла (*Там само*. Арк. 40, № 196) простежується розуміння Богородиці як заступниці за грішників перед Христом.

[128] «Перед кінцем XII століття сталася певна подія, наслідком якої було надання старокиївському культу Богородиці Заступниці нового значення через перетворення його на культ Покрову Богородиці, засвідчений написом на пластині врат» (*Александрович В*. Покров Богородиці… С. 74).

[129] *Александрович В*. Покров Богородиці. Українська середньовічна іконографія. Львів, 2010.

[130] *Кондаков Н.П*. Иконография Богоматери. Т. II. Петроград, 1915; *Этингоф О.Е*. Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. Москва, 2000. С. 148.

[131] *Плюханова М*. Сюжеты и символы Московского царства. Москва, 1995. С. 38.

[132] Під генетичною спорідненістю між Покровом та Влахернським чудом, з чим погоджуються всі дослідники, мається на увазі два основні напрями в сучасній історіографії — класичний російський, коли культ Покрову виводиться від видіння Андрія Юродивого (*Спасский Ф.Г*. К происхождению иконы и праздника Покрова // *Спасский Ф.Г*. Русское литургическое творчество. Москва, 2008. С. 357–371; *Плюханова М.Б*. Сюжеты и символы… С. 37; *Кондаков Н.П*. Иконография Богоматери. Т. II. Санкт-Петербург, 1915), та український, де влахернське об'явлення пояснюється як інспіроване раннім візантійським культом Богородиці Заступниці (*Александрович В.* Покров Богородиці… С. 151).

традиції досліджуваного періоду. Лише зауважимо, що обидва ці культи (Влахернський та Покрова) яскраво виражені в культі Охтирської ікони (про це далі).

Місце появи ікони та спосіб обретіння. Ікона явилась перший раз стандартним як для чудотворних реліквій способом[133]. Її знайшли в траві, подібно до Озерянської (явилась в XVI ст. і була добре знаною в регіоні) та інших «явлених» ікон. Сам факт незвичної появи святині (знайдені в траві, в болоті, на дереві тощо — так звані явлені ікони) вже вважався достатнім для пошанування її як наділеної особливою благодаттю. Всього в православ'ї відомо 468 явлених ікон Богородиці, які шануються як чудотворні[134], хоча тільки одиниці з них внесені до святців.

В момент обретіння, як і під час другого її проявлення в домі ієрея Даниїла в жовтні 1742 р., ікона сяяла подібно сонцю («сияющєю по подобию сл*н*ца», «увидѣлъ в томъ зєлии ікону стоявщую в подобіи солнца», «свѣтлость солнєчная отъ тои јкони показалась и после того многократно бувало таковоє сіяніє»[135]). В сказаннях про явлені ікони місцем чудесного обретіння святині зазвичай були скелі, печери (для візантійської традиції) або дерева (для руської). Подібна локалізація місць явлення святині, які в момент їх найдення зазвичай сяяли, наділялась певною богословською семантикою[136]. Тож сам факт явлення Охтирської ікони в траві, використання мотиву «сяяла подібно сонцю» (порівняння Богородиці із Сонцем типове для літургійних текстів) свідчать про знання ієреєм Даниїлом Василієвим жанру сказань про чудотворні ікони.

Ікона явилась ієрею — людині побожній і законопослушній, як характеризує отця Даниїла Музейний рукопис, тож цілком гідної для обраної місії. Звичний для жанру топос про неможливість дістати святиню грішній людині або зрушити її з місця обретіння тут опущено (ієрей безпроблемно з молитвою та поклоном взяв ікону до свого дому) та замінено на скромніше підкреслення святості набувача реліквії — ніхто, крім нього, не міг ночувати в домі, де перебувала ікона з часу обретіння і до перенесення її в січні 1743 р. до Покровського храму («было

---

[133] Уважне прочитання Музейного рукопису не підтверджує оприлюднену нещодавно в літературі версію про написання Охтирської ікони в 1669 р. місцевим іконописцем Олексієм Михайловськиим (*Яковенко Н.* Творення локальних «просторів віри»… С. 213).

[134] *Ранкур-Лаферьер Д.* Традиция почитания икон Богоматери в России глазами американського психоаналитика / Пер. с англ. А. Георгиева. Москва, 2005. С. 58.

[135] ЦДІАК України, ф. 1975, оп. 1, од. зб. 3, арк.1; *Музейний рукопис.* Арк. 3; НБУВ ІР, ф. 312, оп.1, од. зб. 499, арк. 292.

[136] *Плюханова М.Б.* «Кипѣние свѣта»… С. 352.

нєвозможно никому зъ домашныхъ бєзъ мєнє въ избѣ той ночєвать ради бываємаго страха и ужаса нєобычнаго»[137]).

Ієрей хоч і поставився із належним благочестям до найденої святині, проте проявив достойну для перевірки чуда витримку, нікому (навіть домашнім!?) не розповідаючи про чудесну знахідку. Після віщого сну священик хоч і виконав наказ Богородиці, проте з певним скепсисом поставився до поради використовувати воду від омиття ікони в лікувальних цілях: «онъ желая испитать истину бывшаго ему во снѣ о водѣ явленія», напоїв цією водою хвору дочку (муз., ар.18). Така стриманість ієрея Даниїла у сприйнятті, здавалося б, очевидного для нього чуда була в умовах XVIII ст. необхідною пересторогою та ніби своєрідною формою гарантії достовірності чудесного. Явись ікона кому-небудь із простолюду або менш виваженій особі, ті одразу б про неї розповіли, швидко сформувавши довкола народний культ, який тим самим однозначно був би приреченим на заборону (згадаймо приклад монаха Саватія з Володимирською іконою Києво-Межигірського монастиря[138]).

Ікона явилась на периферії, подалі від столичного центру, в невеличкому полковому містечку, та ще й на окраїні (в передмісті), і спочатку була поставлена до старої дерев’яної церкви (сюжет своєрідного «самоприниження» святині — риса, притаманна для більшості прославлених ікон, що зазвичай являлись на околицях земель, які освячувались їхньою присутністю).

Слідчі попервах поставились до ікони як до звичного народного культу, але дуже швидко змінили свою думку. Впродовж такого досить стрімкого розслідування (порівняй: в Лазірках слідство тривало понад 20 років, з 1751 до 1770, як мінімум[139]) відмічається помітна поблажливість слідчих до цього культу, щоб не сказати, сприяння у визнанні (зокрема, схвалення вотивів, які, всупереч синодальній забороні 1722 р., одразу почали збирати на Білгородську консисторію каплунівські монахи; ікону ніколи не вилучали з Покровського храму і навіть не обмежували пошанування образу; не всі чудеса підтвердились, але це не завадило подати рапорт імператриці про необхідність визнати ікону чудотворною; відпущення ієрея Даниїла додому з-під слідства і, можливо, сприяння його втечі до Ієрусалиму, тощо). Схоже, що в цій поблажливості проглядається свідома підтримка Синоду, який виявляв до святині прихований інтерес.

---

[137] НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 315 зв. (№ 292).
[138] ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3736.
[139] Там само, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3661.

Дати обретіння ікони. Показовою є дата явлення — саме 2 липня, на свято Покладення Чесної Ризи Пресвятої Богородиці у Влахерні.

В цьому сюжеті варто наголосити на двох моментах. По-перше, ікона явилась в день Богородичного свята, що, як доводять дослідники, стало прообразом шанованого в руській церкві свята Покрова, якому придавали особливого значення в Московії[140]. По-друге, ієрей косить траву біля власного дому в день церковного Богородичного свята, яке користується особливою повагою в московській та київській традиціях. Як відомо, Церква забороняє без нагальної потреби працювати в неділю та інші свята, рекомендуючи присвячувати цей день молитві. В софіївській редакції сказання про Охтирську ікону, де цитується свідчення ієрея Даниїла, дату обретіння святині не вказано — «настроилъ я косу и пошелъ тоя коси апробовать, въ зєліи ромну прєдъ своимъ дворомъ. махнуль косою дважды и увидѣлъ в томъ зєліи їкону стоявшую в подобі солнца, сь чого нападє на мєнє страх и ужась»[141]. В музейній редакції, на початку сказання, де виклад ведеться від імені редактора, зазначено, що обретіння сталось саме 2 липня, на свято Покладення Ризи Богородиці («1739-*го* года їюля во 2-*й* день, въ который празднуется память положенїя ризы Пресвятыя Богородицы»), тоді як в частині, де цитуються свідчення самого ієрея, дата обретіння не названа («Въ городѣ Ахтыркѣ на предмѣстьи азъ, Покровской церкви священникъ Данїилъ Васильевъ настроилъ косу, и пошелъ тоя спробовать въ зелїи ромну предъ своимъ дворомъ махнулъ косою дважды и увидѣлъ въ ономъ зелїи Икону стоящую и сїяющую подобїемъ солнца»)[142]. У С. Снессаревої, як і в більшості довідників про ікону, при описі появи ікони замість сюжету із пробою коси в зіллі «ромне» біля двору 2 липня вжито більш загальне «Однажды, при наступлении сенокоса он косил траву в своем огороде»[143].

Показово, що наляканий побаченим ієрей почав читати кондак передпразденству Різдва Богородиці (8.09)[144]. Зі святом Покладення ризи Пресвятої Богородиці та чудесним захистом Константинополя допомогою Богородиці (VII ст.) від нападу аварів пов'язують створення Акафісту

---

[140] *Спасский Ф.Г.* К происходжению иконы… С. 357–371; *Плюханова М.* Сюжеты и символы… С. 38.

[141] НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 292.

[142] *Музейний рукопис*. Арк. 3.

[143] Земная жизнь Пресвятой Богородици… С. 254.

[144] «пришєдъ в сєбє сотвориль на сєбѣ крєстноє знамєнїє и прочєл кондакъ прєдпразденству Рождєства Богородицы: Дѣва и Богородица Марія чертогъ нєскончаемый, нєбєснаго жениха раждается от нєплодовє Божіим совѣтомъ, колєница слова благоукрашаєтся на сєбо пронарєчєся божєствєнная двєр и мати сущія жизны, таж положилъ поклоновъ вєликихъ три до зємли изрєкши сіє: о Прєсвятая Дѣво Богородицє, нє остави мєнє въ часъ кончини моєя» (НБУВ ІР, ф. 312, оп.1, од. зб. 499, арк. 292).

Пресвятої Богородиці[145]. Тим не менше, знайшовши ікону в день свята Покладення ризи Богородиці, ієрей читав кондак предпразденству Різдва Богородиці, а не з Акафісту Пресвятій Богородиці як, здавалось би, більш доречного («Взбранной воеводе победительная…»).

Тож чи дійсно 2 липня — це день реального обретіння ікони, чи це «підгонка» дати до семантично значущої? Тим більше, що вдруге ікона проявила себе спочатку 1 жовтня 1742 р. (Свято Покрова Богородиці!), коли в домі ієрея сяяла, подібно сонцю[146], після чого такі «світіння» стали частими. Як уже згадувалось, ієрей про них нікому не розповідав[147], а вже 16 січня 1743 р., «в неделю о Закхее», уві сні до ієрея Даниїла явилась сама Богородиця і веліла омити її лице на іконі водою. В той же день водою від омиття ікони зцілилась від трясавиці хвора дочка ієрея Даниїла та ще дві особи — це перші чудеса зцілення від ікони, що стались 16 січня. В числі перших («того ж (16 січня — *О.Р.*)»), згідно з софіївською редакцією чудес (чудо 3), зцілилась і дочка іконописця Івана, який на прохання ієрея Даниїла хотів підправити ікону. А вже через два дні на третій уві сні маляру явилась Зображена на іконі і веліла віднести образ назад до церкви: «В дому Івана маляра прєбыла икона чрєзь два дни, а на трєтій дєнь въ прибывшую ночь слишалъ во снѣ: востань (!) маляръ, пора тєбѣ отънєсти їкону гдѣ єси взялъ, бо лучшє сєго нє поправишъ»[148]. Прикметно, що в музейній редакції чудо зцілення дитини маляра також датується 16 січня, тоді як у самому сказанні зазначено, що через два дні по тому, «в неділю о митарі та фарисеї», бачив дивний сон[149]. Якщо ікона взята була в дім іконописця 16 січня (неділю «о Закхеи»), то чудесний сон

[145] *Этингоф О.Е.* Образ Богоматери. С. 157–163.

[146] «742 года октября 1 дня явлєніє было в дому моємъ отъ той јконы Богоматєрє сицєви*м* образомъ, свѣтлость солнєчная отъ тои јкони показалась и после того многократно бувало таковоє сіяніє» (НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 292; див. також: *Музейний рукопис*. Арк. 3 зв.).

[147] Мотив «приховування» героєм свого видіння чи найденої святині — це також типовий сюжет в сказаннях про чудотворні ікони, за яким слідує мотив «кари» за мовчання (*Нечаева Т.В.* Наблюдения над жанровыми особенностями сказаний о чудотворных иконах // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 8. Москва, 1995. С. 110). В нашому випадку присутній лише перший мотив «приховування» святині задля подвоєння чуда.

[148] НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 4.

[149] «пригласилъ Иконописца Ивана Маляра, дабы оную Икону въ изпорченнихъ мѣстахъ поправить, который взявши отъ священника въ домъ поставилъ на пристойномъ мѣстѣ и по прошествіи двухъ дней хотѣлъ поправлять оную, но въ неделю Мытаря и Фарисей въ сонномъ видѣніи слышалъ голосъ, повелѣвающій оную Икону отнести въ свое мѣсто съ сими словами, что онъ лучше ее не исправить, какъ она написана» (*Музейний рукопис*. Арк. 4).

через три дні не міг припадати на неділю «о Фарисеи и митарі», — тож, бачимо яскравий приклад «підгонки» дати.

16 січня Церква вшановує поклоніння чесним веригам апостола Петра — свято, яке семантично наближається до першого — покладення ризи Богородиці. А сам храм, де перебувала Охтирська ікона, посвячений в честь Покрова Богородиці. Тож відмітимо низку збігів в Охтирському культі із культом Покрова — покладення Ризи Богородиці у Влахерні.

З моменту першого обретіння і до 1742–1743 рр. ікона перебувала без чудес і якихось особливих проявів, а ієрей про неї нічого нікому (навіть домашнім!) не розповідав, аж допоки святиня не проявила себе вдруге. Тут ми бачимо мотив подвоєного чуда із проявленням святині — риса, притаманна більшості славнозвісних і знакових для держави ікон Російської церкви[150]. У XVIII ст., коли діяли сурові синодальні обмеження щодо пошановування новоявлених святинь, одного чудесного обретіння в траві, подібно до ряду інших сучасниць із сумною долею, було замало — потрібно було подвоєння чуда, яке, до того ж, збіглося в часі із знаковими святами — Покладення Ризи Богородиці та Покрова, що підсилювало містичність цих чудес.

Закладення храму. Закладення храму чи монастиря на місці обретіння ікони є звичною практикою в подібних історіях про явлені святині. Причому зазвичай поштовхом до рішення про будівництво було явлене від ікони одкровення, яким наказувалось саме в цьому місці спорудити храм, що стало основним в сказаннях про явлені ікони[151]. У випадку із Охтирською іконою такого наказу від святині не було. Хоча місце її обретіння в народі, схоже, також вважали святим, наділяючи його магічними і цілющими властивостями. Чудо № 7-1753 синод. описує, як козак Василій Філенков в квітні того ж 1753 р. на місці явлення ікони раптово зробивсь «аки бѣсноватый»[152]. В іншому чуді описується, як жінка, прийшовши в Охтирку і наслідуючи приклад інших паломників, зцілила хворе горло, приклавши до нього на ніч землю, взяту на місці явлення ікони[153].

---

[150] *Нечаева Т.В.* Наблюдения… С. 108–110.

[151] *Плюханова М.Б.* «Кипѣние свѣта»… С. 340; *Нечаева Т.В.* Наблюдения… С. 118.

[152] «козакъ Василієвъ Финєнковь въ Ахтирки будучи на мѣстѣ гдѣ чудотворная ікона явилась лошадь свою бросилъ и побѣжалъ къ цєрквѣ Покровской нєистовяся аки бѣсноватъ» (НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, № 267; ОДДС, Т. 32: 1752, приложение XXVII. С. 480). Показово, що в Музейному рукописі це чудо не зауважує, що захворів чоловік саме на місці явлення ікони (*Музейний рукопис.* Арк. 55 зв.).

[153] «жєна Козмина жєстоко была болна на горло чрєзъ полгода. Бывши жє при іконѣ въ Ахтирки взяла зємли при крєстє, гдѣ явилась чудотворная ікона и приложивши, того ж часа цѣлбу получила» (НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 301, № 142); *Музейний рукопис.* Арк. 301, № 144).

В даному випадку, попри відсутність прямого наказу з боку святині про потребу збудувати для неї новий храм, з такою ініціативою виступив полковник Федір Коченецький — особа, наближена до імператриці. Імператриця ж особисто потурбувалась, аби було достатньо коштів на це будівництво[154]. Для порівняння цікаво згадати донесення каплунівського управителя ієромонаха Григорія в 1734 р. білгородському ієрею з проханням залишати частину зборів біля Каплунівської ікони на потреби храму, якому був необхідний серйозний ремонт (протікала стеля, стіна на підпорках, хрести пообламувані), проте всі прибутки синодальним указом передавались на «латинські школи» при білгородському архієреєві[155]. Закладення нового кам'яного храму Каплунівська ікона дочекалась лише в 1780 р., за ініціативою каплунівського ж поміщика і охтирського воєводи, петербурзького віце-губернатора (1780–1781) П.П. Коновцина[156].

Збудований на місці явлення Охтирської ікони кам'яний собор був посвячений, як і стара дерев'яна церква, де перебувала до того ікона, в ім'я Покрову Богородиці. Один із приділів храму присвячувався духовним патронам імператриці — пророку Захарії та праведній Єлисаветі, а інший — Покладенню ризи Пресвятої Богородиці у Влахерні[157], що було досить рідкісною посвятою[158]. Звернімо увагу: храм, закладений на місці явлення Охтирської ікони, в честь цієї ікони як чудодійної, що було офіційно визнано Синодом ще до моменту його закладення, не мав посвяченого цій іконі навіть приділу, хоча така практика на той час уже була відома в регіоні. Зокрема, в с. Чупаховка Алешнянського уїзду Охтирського полку (Охтирська протопопія) в 1712 р. заснували храм в честь Казанської Богородиці[159]. Ще одна церква з посвятою Казанській

[154] ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40, арк. 1–1 зв.; ПСПР. Вып. 2. Т. 4: 1753 — 28 іюня 1762 гг. С. 4.

[155] ЦДІАК України, ф. 2009, оп. 1, од. зб. 72, арк. 21–21 зв., 24–25; ПСПР. Т. IV: 1724–1725 рр. Санкт-Петербург, 1876. С. 258, № 1421.

[156] *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская… С. 307.

[157] ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 40, арк. 114.

[158] Наприклад, в Київській митрополії в 70-х роках XVIII ст. зафіксовано 1 випадок посвяти хаму святу Покладення Ризи Пресвятої Богородиці (с. Мокіївка Прилуцький полк) (*Прокоп'юк О.* Київська Митрополія: топографія посвят. Реконструкція реєстру храмів за відомостями про церковнослужителів (1780–1783). Київ, 2012. С. 126).

[159] *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 485. Це один із перших відомих на українських землях храм не на честь Богородиці, Спасителя чи святого, а на честь ікони. Легенда оповідала, що в Москві, де раніше стояла ікона, яка пізніше стала храмовою в с. Чупаховці, під час епідемії ніхто не захворів в тому та сусідньому домах. Тож на цьому прикладі можемо відмітити, як російські переселенці принесли на Слобожанщину із Москви чудотворний список ікони Казанської Богородиці, побудували і посвятили цій іконі храм, але офіційного статусу чудотворної реліквії цей образ так і не удостоївся.

іконі Богородиці згадується в документах за 70-ті роки XVIII ст. як діюча в с. Юрасівка Ніжинського полку[160]. Відомо також про дві посвяти храму в честь ікони Божої Матері «Живоносне джерело» (с. Михайлівська Борщагівка, Київський полк, 1780 р. та домова церква в с. Журавка Прилуцького полку, побудована у 1757 р.)[161]. Посвята храму в ім'я чудотворної ікони, для якої його будували (часто на місці обретіння святині), була звичною для, власне, московської церковної практики[162]. Наприклад, дізнавшись про явлену в Казані святиню, цар Іван Грозний велів побудувати храм на честь цієї ікони[163].

В більшості храмів, де були чудотворні ікони, посвята храму так чи інакше перегукується із чудотворним образом: в Каплунівці — церква Різдва Богородиці[164] і образ Казанської Богородиці; в Лубнах — церква Різдва Богородиці та Богородична ікона (який саме образ — невідомо), в Лазарках — ікона св. Миколая і храм на честь цього ж святого. Натомість у випадку із храмом для Охтирської ікони можна спостерігати ототожнення Охтирського образу Богородиці Заступниці (з її візантійсько-київським корінням), культу Богородиці Покрови як російського свята та його візантійського «попередника» — празнування пам'яті покладення ризи Богородиці у Влахерні, що ніби підкреслює тяглість традиції, з одного боку, а також свідому прив'язку цих культів до образу імператриці Єлизавети через посвяту приділу в ім'я її небесної покровительки — з іншого.

Принагідно зауважимо, що закладення храму, яке було приурочене до святкування дня коронації імператриці Єлизавети (25 квітня, в неділю святих мироносиць), супроводжувалось чудом раптового налагодження погоди[165]. Чудо при будівництві храму в честь новоявленої ікони є неодмінною складовою сказань про чудотворні святині[166]. Проте сказання про

---

[160] *Прокоп'юк О.* Київська Митрополія… С. 97.

[161] Там само. С. 93, 154–155.

[162] Слід зауважити, що в 1722 (30.04) та 1723 (20.10) роках Синод видав указ та приговор на чолобитну, якими заборонялось посвячувати церкви в ім'я Володимирської чи Казанської Богородиці (перший) або Казанської чи Одигітрії загалом (другий), дозволяючи посвяти лише в ім'я двунадесятих свят, пов'язаних з ім'ям Богородиці (ПСПР. Т. II: 1722. С. 230–231, № 586; Т. III: 1723, Санкт-Петербург, 1875. С. 216–217 (№ 1134); *Лавров А.С.* Колдовство и релирия в России. 1700–1740 гг. Москва, 2000. С. 232).

[163] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 264

[164] *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отделение III. С. 242.

[165] ОДДС. Т. 32. С. 940 (№ 6); НБУВ ІР, ф. 312, оп. 1, од. зб. 499, арк. 313 зв., № 266; *Музейний рукопис*. Арк. 55, № 269.

[166] *Нечаева Т.В.* Наблюдения… С. 118.

святині нового часу вже не наважуються описувати екстраординарні чудеса, відшукуючи «чудесне» у більш буденних речах[167]. Чудесне налогодження погоди описується в сказанні про привезення до Риму голови апостола Андрія[168] — ще одного духовного патрона руської / російської церкви. Тож охтирське чудо із закладенням храму було досить промовистим і добре вписувалось в канон жанру.

Як бачимо, в охтирському культі чудотворної ікони присутні всі основні складові сказання про чудеса (є легенда про чудесне обретіння ікони, її проявлення уві сні ієрею Даниїлу Василієву, є мотив «заборони»[169] — ікона не дозволяє, щоб її поновлювали, є чудо при закладенні храму на честь святині (№ 6-1753 синод), і навіть є чудеса воскресіння із мертвих, №№ 2 та 5 за 1758 р. синод.). Тож, маємо справу із добре продуманою «вченою» версією культу. Що цей культ є не зовсім «стихійним», принаймні на пізній стадії розвитку, свідчить і вплетіння в сказання про Охтирську ікону «Ієрусалимської легенди».

«Ієрусалимська легенда». Ієрей Даниїл на початку слідства був заарештований, проте, відпросившись на Паску відвідати рідних, після церковної служби довго моливсь перед образом, а потім, не заходячи додому, безслідно зник. Як виявилось згодом, він попрямував до Єрусалиму, повернувшись звідки, знову-таки спокійно прийшов у своє село, хоча згодом був вдруге заарештований «за втечу з-під варти», і знову помилуваний. Ми не знаємо, чи дійсно він дійшов до Єрусалиму і що там робив. Неймовірний опис його подорожі на Християнський Схід та зустрічі із самим патріархом є лише в Музейному рукописі, який датується 20-ми роками XIX ст., але факт його паломництва до Святої землі чи принаймні такої спроби є несумнівним — на якийсь час він безслідно зник, а через два роки знову об’явився[170], розповідаючи землякам про свою подорож та поширюючи в околицях слух, що патріарх (без імені!) особисто (!), коли дізнавсь про явлену в Охтирці ікону із зображеним Розп’яттям, запросив до себе на прийом його, ієрея Даниїла (!). На зустрічі патріарх, вислухавши розповідь свого гостя про чудесне обретіння святині, нібито сказав розчулено, що саме така ікона, яка явилась ієрею Даниїлу в Охтирці, точно в той само час дивним чином безслідно зникла з

---

[167] *Романова О.* Особливості формування «народних» культів чудотворних святинь (на прикладі ікони Святителя Миколая в с. Лазірки Пирятинської протопопії) // В орбіті християнської культури... Наук. зб. за ред. І. Скочиляса та М. Яременка. Львів, 2020. С. 84–85.

[168] *Плюханова М.Б.* «Кипѣние свѣта»… С. 475.

[169] *Нечаева Т.В.* Наблюдения… С. 111.

[170] ПСПР. Вип. 2. Т. III: 1746–1752. С. 375–376, № 1229.

патріаршого собору, і навіть показував українському прочанину місце, де нібито раніше стояла ця ікона[171].

В цій історії так багато непорозумінь, в які важко повірити, і вся вона аж занадто пафосна, аби виглядати правдоподібною. В ній знаходимо прямі запозичення із сказання про Тихвинську ікону[172]. Охтирська легенда дуже близько повторює не лише сюжет сказання про перенесення Тихвинської ікони із Константинополя на Новгородщину, але й в близьких деталях копіює історію про «виявлення» новгородськими купцями первісного місця перебування Тихвинської святині. В сказанні про Тихвинську ікону розповідається, як константинопольський патріарх нібито запросив новгородських купців, аби запитати, чи не з'явилась в околиці Новгорода чудотворна ікона, що була в Царгороді, бо з його храму нещодавно безслідно зникла, і показав місце, де та стояла раніше[173].

Про «ієрусалимську легенду» не згадують ані джерела XVIII ст. (в Софіївському рукописі нема про це жодної згадки, хоча очевидно, що мала би бути як перше стартове чудо), ані апологети святині, які зазвичай охоче тиражують подібну інформацію, не піддаючи її критиці. Схоже, що цей сюжет був сконструйований редактором Музейного рукопису вже на початку XIX ст., наслідуючи усталений топос про кількаразове чудесне перенесення прославленої реліквії із «неналежного її місця» на те, де святиня сама воліла бути[174].

---

[171] «По прибытїи во Їерусалимъ донесъ онъ патриарху объ изображении съ распятымъ Искупителемъ иконы, Святѣйшїй патриархъ принялъ съ умиленїемъ, сїю отъ него вѣсть и указалъ въ Іерусалиской святинѣ самое мѣсто, гдѣ таковая святая икона преждѣ обрѣталась въ Їерусалимѣ… что съ самаго времени явленїя въ Ахтыркѣ оной Иконы на томъ мѣстѣ не стало ея» (*Музейний рукопис.* Арк. 7 зв.–8).

[172] *Плюханова М. Б.* «Кипѣние свѣта»… С. 420.

[173] «Некогда случилось благочестивым мужам Великого Новгорода быть в Царьграде. Призвал их к себе патриарх и спросил: «Мужи благочестивые! Дошел ли до вас слух об иконе Пречистой Богородицы, честном Ее образе Одигитрия, которая отошла от этого великого царствующего города из-за наших грехов? Если знаете, где она явилась, возвестите мне истинно». И они ему ответили с доподлинным свидетельством, что одна чудотворная икона Богоматери Одигитрии преславно пришла, Бог знает откуда, в великую Россию и являлась в разных местах, переходя с одного места на другое, в пределах Великого Новгорода, за 170 поприщ от него, а напоследок преславно явилась на реке Тихвине… Святейший патриарх… повел новгородцев и показал место и киот, где стояла та чудотворная икона» (*Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской.* СПб., 2004. С. 54–55); *Земная жизнь Пресвятой Богородицы*… С. 227–228.

[174] *Плюханова М.* Сюжеты и символы… С. 48. В цьому контексті можемо згадати також історію про приплиття по воді до Києва Братської ікони (*Затилюк Я.* «Винайдення» могилянської святині: найдавніші відомості про Києво-Братську ікону Богородиці та їхні контексти // Шлях у чотири століття. Матеріали міжнародної наукової конференції «AD FONTES — ДО ДЖЕРЕЛ» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії. К., 2016. С. 82–95) або легенду із Києво-Печерського патерика про

В цьому сюжеті важлива як ідея перенесення святості на нове місце, так і сам момент складення подібної легенди на початку XIX ст. (час внесення пам'яті святині до загальнодержавних святців). З погляду авторів сказання, у Охтирської ікони таким чином з'являвся легендарний «родовід» якщо не від письма апостолом Лукою (всі три святині, приписувані апостолові, вже перебували в Москві — новому Римі), то з Ієрусалимського храму — колиски православ'я. Згадаємо в цьому контексті концепт «Київ — другий Єрусалим»[175], який в ідеологічних конструктах Московії набув вираження «Москва — другий Київ»[176], що розумілось як перенесення святості із Києва до Москви, яка наділяла благодаттю всі приєднані до неї землі. Ще раз зауважимо наголос протопопа Садовського в донесенні 1743 р. на старій російській манері письма ікони при відсутності її опису. Тож, манера старого російського письма підкреслювала як давність ікони, так і її святість, що пов'язувалась із Москвою.

Це є своєрідною схемою перенесення сакрального центру із Києва через посередництво Москви до нового центру благодаті на українських землях — Слобожанщини, що була включена в орбіту московського впливу. Напрошується порівняння з тим, як уже на початку XX ст. більшовики перенесли столицю Радянської України із давнього і непокірного їм Києва до молодого і радянського Харкова.

Тут виникає питання, чи випадковим було паломництво ієрея Даниїла до Єрусалиму? Що було першим: його бажання відвідати святі місця, яке імперська влада згодом вирішила використати на свою користь, чи він ходив у Святу землю вже за намовою слідчих (чому його так необачно відпустили з-під арешту)? Після повернення із подорожі у святі місця, ієрей Даниїл був доставлений для слідства аж у Петербург. В матеріалах Синоду[177] є згадка, що за втечу з-під варти та самовільне паломництво до Єрусалиму ієрея Даниїла належало б покарати, але його помилували, бо на час повернення ікону вже готували до офіційного визнання, оскільки більшість чудес (але не всі![178]) підтвердились слідством. Ієрея відпустили, та на шляху додому він помер. Білгородський митрополит Іоасаф Горленко взяв під свою опіку овдовілу родину священика. Далі події із

вибір Богородицею собі дому на Київських горах (*Києво-Печерський патерик* / вступ. текст, примітки Дмитро Абрамович. Київ, 1930. С. 6).

[175] *Ричка В.* «Київ — другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005.

[176] *Ричка* В. Володимир Святий в історичній пам'яті. С. 88–89.

[177] ПСПР. Вып. 2. Т. 3: 1746–1752. Ст. 375–376, № 1229.

[178] Дослідники зауважили, що в ряді реєстрів чудес фіксувались «мертві душі» — особи, як взагалі не проживали в указаному реєстром поселенні (*Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России... С. 370).

прославленням ікони почали набувати швидких обертів, про що вже йшлося. Наразі, за відсутності джерел, поставлені питання залишаються відкритими. Проте, незалежно від відповіді на них, очевидним є той факт, що подібне паломництво досить добре підходило для ідеологів охтирського культу, які спробували його використати, щоправда, невдало.

Як зазначають вчені, «легендарна конструкція, покликана обґрунтувати певну ідеологію, може повністю протистояти дійсності, системі зовнішній щодо неї, та неодмінно повинна бути внутрішньо несуперечливою. Коли ж такі протиріччя виникають, вони свідчать про невдалу редакторську обробку»[179]. У сказанні про Охтирську ікону, попри наявність всіх неодмінних складових у творах такого жанру, наскрізно прослідковується внутрішня суперечність, що виражається в постійних хитаннях між концептами «Москва — третій Рим» (ікона старого російського письма є своєрідним символом поширення святості на ці землі саме з Московії) та «Київ — другий Єрусалим»[180], з не зовсім вдалою легендою про чудесне переміщення Охтирської ікони з Єрусалиму як своєрідним дублюванням ідеї сакралізації Києва, але із символічним перенесенням сакрального центру із давнього Києва — «другого Єрусалиму», який вже «втратив» здатність випромінювати нову святість, ніби «застигнувши» в своїй давній славі[181], до нового духовного центру на українських землях — Слобожанщини (з центром в Охтирці) — Нового (Третього?) Єрусалиму. В другому випадку ставиться під сумнів принесення святості з Московії, оскільки опосередковано підсилюється концепт «Київ — другий Єрусалим», який тепер перемістився на Слобожанщину.

---

[179] *Толочко О.П.* Влахернська легенда у Києво-Печерському патерику і Кловський Стефанич монастир // Археологія. 1991, № 2. С. 60.

[180] *Ричка В.* «Київ — другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005. 243 с.; *Яковенко Н.* Символ «Богохранимого града» у памятках київського кола (1620–1640-ті роки) // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. Київ, 2002. С. 296–332.

[181] Своєрідним підтвердженням цього стали багаторазові видання впродовж XVIII ст. Києво-Печерського патерика, де описуються чудеса давньоруського періоду (*Ісіченко Ю.А.* Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI — початку XVIII ст. на Україні. Київ, 1990), та повне «забуття» в Російській імперії та Гетьманщині видання «Тератургіми», в якій описані чудеса тієї ж Києво-Печерської лаври, але вже в пізніший період — коли, в розумінні московських ідеологів «святість» із Києва перейшла до Москви. Вперше Тератургіма в Російській імперії була видана лише в кінці XIX ст., і то в скороченому перекладі (Чудеса, совершившиеся в Кіево-Печерской лаврѣ, по свидѣтельству ієромонаха оной, Афанасія Кальнофойскаго, изложенные в книгѣ «Тератургимъ», имъ-же составленной и напечатанной въ топографіи Киево-Печерской Лавре в 1638 году / Пер. с польскаго священник Василій Антонов. Киев, 1893).

Легенду про ієрусалимське походження Охтирської ікони одразу відкинули як невдалу. Проте бажання пов'язати цю ікону із давніми центрами православ'я простежується на прикладі легенди про принесення до Гусятинського монастиря в Росії в останній чверті XIX ст. списку Охтирського образу тепер уже із самого Афону[182].

II. Погляд на проблему з контексту державної ідеології Росії

1. Празнування іконі в українській церковні традиції

Празнування іконі — це специфічна риса російського православ'я[183], яка не була відома у Візантії[184] і в Україні аж до перепідпорядкування Української церкви московському патріарху. За твердженням знавця російських літургійних текстів Ф. Спаського, «грецькі мінеї не зберегли жодної служби празнування іконам Богоматері. Такі празнування — наша російська особливість»[185]. Подібні празнування не згадуються в святцях, вміщених до давніх київських видань, а також до богослужбових книг, що вийшли з друкарень Львова, Почаєва та Унева навіть у XVIII ст. В Україні, як і у Візантії, а потім на Афоні, шанування Богородичній іконі практикувалось у формі Акафісту Богородиці, що співався перед конкретною реліквією[186].

Тож запровадження празнування Охтирській та Каплунівській іконам, хай навіть на єпархіальному рівні, стало першим святкуванням задля пошанування власне українських ікон, що було нововведенням для українських земель і одночасно своєрідним етапом на шляху до уніфікації релігійної культури українців, до того знайомих (і то відносно недавно) лише із такими шануваннями щодо великоросійських святинь.

В указі про святкування Охтирській та Каплунівській іконам 1766 р. наголошено, що воно запроваджується подібно до інших чудотворних ікон: «…во всей России празденства установленныя въ церквахъ благоговѣйно справляются по причине разныхъ явленій въ различныя вре-

[182] Джерело: https://faqukr.ru/duhovnij-rozvitok/157648-den-ohtirskoi-ikoni-bozhoi-materi-ohtirska-ikona.html

[183] «Особлива риса великоросійської традиції — присутність ранніх літургічних свідчень празнування і розвиток в подальшому великих церковних служб чудотворним іконам» (*Плюханова М*. «Кипѣние свѣта»… С. 38).

[184] Дослідники відшукують зародки празнування іконам у Візантії, які так і не розвинулись до завершених форм через падіння Константинополя (*Плюханова М*. «Кипѣние свѣта»… С. 38).

[185] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 128; *Плюханова М*. «Кипѣние свѣта»… С. 34.

[186] *Плюханова М*. «Кипѣние свѣта»… С. 138, 158.

менна, як-то Тихвинскія иконы, Казанскія, Владимирскія, Смоленскія, Грузинскія, Донскія и прочих. Того ради в сходство того по Ея Императорскаго Величества указу Его Преосвященствомъ определено во дни явленій обоихъ чудотворныхъ иконъ отнынѣ в Бѣлгороде и во всей Бѣлгородской епархіи во всѣхъ церквахъ церковное празднованіе первое сентября 11, второе іюля 2 числъ по надлежащему церковному чиноположенію без всякаго упущенія всѣм градскимъ и уѣзднымъ священникомъ объявить с подпискою…»[187]. Указ назвав майже всі шановані у XVIII ст. на загальнодержавному рівні ікони. До переліку не увійшли лише дві, присутні в святцях XVIII ст., — Устюзька і Можайська, тоді як Грузинська[188] і Донська[189] в святцях не згадуються до початку XIX ст.[190] — очевидно, празнування цим святиням відмічалось на єпархіальному рівні.

Разом у місяцесловах XVIII ст. нараховується 10 празнувань, посвячених семи різним іконам Богородиці (Володимирській тричі, Казанській двічі), причому не згадано жодної української святині. Навіть Києво-Печерська ікона як самостійна реліквія, попри свій легендарний «родовід» від рук самої Небесної Владичиці (за легендою, її особисто дала Богородиця візантійським майстрам, яких послала в Київ збудувати для неї храм — майбутній Києво-Печерський монастир, де ікона мала стати

---

[187] *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 19.

[188] **Грузинська** ікона Богородиці — тип Одигітрія, пам’ять 22 серпня. За легендою, її в 1622 р. купив ярославський купець у персів, що пограбували грузинські святині. Уві сні йому було наказано пожертвувати ікону в монастир Архангельської єпархії, звідти в 1654 р. її перевезли до Москви, де на той час вирувала морова язва. Після припинення епідемії, 22.08.1658 було встановлено празнування (Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 365–367). Проте статусу державної святині із внесенням до святців ця ікона набула лише на початку XIX ст. (Полный христианский месяцеслов… С. 126). Нагадаємо, що в 1783 р. до Російської імперії фактично було приєднано Грузинське (Картлі-Кахетинське) царство, яке за умовами Георгієвського трактату (24.07.1783), визнало протекторат Росії.

[189] **Донська ікона** — тип Єлеусса, празнування 19 серпня. За легендою, вона була принесена донськими козаками, які йшли на підмогу Дмитрію Донському проти Мамая. Ікону носили по полю перед руськими воїнами під час Куликовської битви (1380), а після перемоги — подарували князю, і той забрав її до Москви. В 1591 р. Донська ікона допомогла царю Федору Івановичу відбити напад татар, ось чому віддаючи шану за перемогу цар запровадив щорічне свято в її честь з хресним ходом до новозаснованого на місці, де стояла ікона під час Куликовської битви, монастиря (Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 364–365). За визначенням А. Киселева, «эта святая икона исторически связана с одним из важнейших моментов становления русского государства: собиранием русских земель вокруг единой и наследственной великокняжеской или царской власти» *(Киселев А.А.* Чудотворные иконы... С. 50).

[190] Полный христианский месяцеслов… С. 125, 126.

храмовою)[191], в святцях не наявна, як і не було їй посвячено окремої служби.

На початку XIX ст. цей перелік був дещо розширений, і до святців потрапили, крім десятка (якщо точно — 11) власне російських (за змістом знаходження) ікон, в тому числі Грузинська і Донська (зберігались в Москві), також дві українські — Києво-Печерська (03.05, без уточнення, який саме образ із трьох) та Охтирська (2.07)[192].

В цьому контексті ще більш дивним видається внесення до загальнодержавних святців саме Охтирського образу, тоді як не те що Каплунівська чи Іржавська, а навіть славнозвісні Чернігівська Іллінецька, Києво-Братська або пізніше Почаївська не зажили такої шани[193].

2. Ікони, яким у XVIII ст. празнували на державному рівні

Якщо подивимось уважно, то всі ікони, празнування яким були внесеними до загальнодержавних святців у Російській імперії[194] (станом на XVIII ст.), мали особливе значення в історії держави і зберігались у Москві[195]. І всі вони так чи інакше пов'язувались з образом Богородиці Одигітрії, яка, в свою чергу, розумілась не лише як іконографічний тип, а як ідея Богородиці Заступниці[196] («Крепкая помощница», як перекладає з грецької термін Одигітрія давньоруський книжник[197]).

Володимирська ікона (празнування 21.05, 23.06, 26.08). Заснування Ростово-Суздальського князівства супроводжувалось принесенням сюди Андрієм Боголюбським із Києва однієї з найбільших святинь православ'я — ікони Володимирської Богородиці (вона ж Корсунсько-Вишгородська), яка приписувалась апостолові Луці і, за легендою, була привезена

---

[191] (*Абрамович Д.*) Києво-печерський патерик. С. 6.

[192] Полный христианский месяцеслов всех святых… С. 69, 99.

[193] В довіднику архієп. Сергія (1901) всі ці ікони віднесені до III категорії (місцево пошановані), тоді як Охтирська та Києво-Печерська Успіння — до I (ті, що є в святцях) (*Архієп. Сергій*. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II, 206, 111, 138, 275 та ін).

[194] В українській церковній традиції до перепідпорядкування Київської митрополії Московському патріархату в кінці XVII ст. не відома практика внесення пам'яті шанованих ікон до святців.

[195] З середини XVI ст. чудотворні ікони з окраїн почали звозитись до Москви, яка мала стати центром святості Руської землі і Православ'я загалом. Цар Борис (Годунов) мав намір побудувати в Кремлі храм «Святая Святих» — російська версія Ієрусалимського храму (*Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России… С. 413).

[196] *Александрович В*. Покров Богородиці… С. 151; *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. II. С. 157, 214.

[197] Повесть о начале иконописания и об иконе Богоматери Одигитрии // Книга об Иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской. Сказание о явлении и чудесах православной святыни. Санкт-Петербург, 2004. С. 32.

Володимиром Великим із Корсуня до Києва (перебувала у Вишгороді, звідки її забрав з собою в похід на північний схід засновник Російської держави)[198]. Факт перенесення цієї святині на північ прирівнювався до «перенесення святості» із Києва до Володимира, а згодом до Москви[199]. Всі три празнування цій іконі в своїй основі мають події державної ваги: пам'ять перенесення ікони із Володимира до Москви під час нашестя Тамерлана в 1395 р. (26 серпня) — вже після фактичного перенесення сюди митрополичої резиденції, що розумілось як переміщення благодаті до нової столиці[200]; пам'ять звільнення Москви від нашестя Ахмата Ординського в 1480 р. (23 червня) та спасіння Москви від Магмет-Гірея в 1521 р. (21 травня[201]). Останнє празнування, покладене на день пам'яті рівноапостольних Костянтина і Єлени, витіснило собою культ святих, чим підкреслювалась значимість празнування іконі як важливої державно-релігійної події що, на думку М. Плюханової, є «виразною вказівкою на те, що Московське царство в XVI столітті віддає перевагу символам та ідеям Покрову Богородиці...»[202].

Володимирська ікона стала Московською «ризою-покровом»[203], що дублювала культ Влахернської ікони[204]. «Ікона перестала бути осередком християнської церкви, вона стала немов би реліквією, опинившись в Москві тому, що Москва замінила собою Константинополь»[205], а похід Боголюбського на болгар (названий в літописанні «новим чудом Владимирської ікони») 1 серпня 1164 р. «стає, таким чином, хрестовим походом на Схід…. Виявляється актом, що визначає статус російського князівства як християнського царства»[206]).

Служба Володимирській іконі укладена була не раніше кінця XV ст. Тоді ж постала і «Повесть о славном чуде Владимирской иконы Божией Матери, или о спасении Москвы от Тамерлана»[207]. Тож, попри давню

[198] Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери. Вступительная статья и публикация В.А. Кучкина, Т.А. Сумниковой // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / ред. и сотавитель А.М. Лидов. Москва, 1996. С. 476.

[199] *Ричка В*. «Київ — другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005. С. 180–210.

[200] *Плюханова М.* Сюжеты и символы… С. 48.

[201] *Плюханова М*. Сюжеты и символы… С. 40–42; *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество… С. 218.

[202] *Плюханова М.* Сюжеты и символы… С. 132.

[203] Там же. С. 44

[204] Про значення, яке надавали в Москві Володимирській іконі як аналогу Влахернської святині див.: *Этингогоф О.Е.* Образ Богоматери… С. 127–156.

[205] *Плюханова М.* Сюжеты и символы… С. 44.

[206] Там же. С. 129.

[207] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 128–129.

славу Володимирської ікони, щойно з XV ст. остаточно оформився культ цієї святині як символу Московської держави з внесенням празнування до загальнодержавних святців.

Ікона «Знамення» Богородиці в Новгороді (тип «Оранта» з зображенням Еммануїла в медальйоні на грудях Богородиці, відноситься дослідниками до ранньої версії іконографії Богородиці Заступниці[208]). Прославилась в 1170 р., коли об'єднані війська Північно-Східної Русі (Суздаль, Смоленськ, Полоцьк, Муром, Рязань) на чолі з Андрієм Боголюбським напали на Новгород. Тоді, згідно чудесного видіння митрополиту, саме цю ікону виносили на міські мури, і місто встояло. На честь перемоги було запроваджено празнування іконі 27 листопада. В подальші роки ця ікона ще кілька разів рятувала місто (в 1566 р. від пожежі та в 1611 р. під час шведського нападу, коли вороги, відкинуті невидимою силою, не змогли зайти до церкви, де вона знаходилася)[209].

Попри кількаразові чудеса, аналогічні до чудес Володимирської ікони (дослідники навіть проводять паралель із Влахернським чудом, прояви наслідування якого простежуються в цьому культі[210]), пам'ять ікони «Знаменія» в Новгороді відмічається руською церквою лише один раз на рік, не як велике свято (в святцях зазвичай це останній запис в числі покладених на цей день пам'ятей, без спеціальної служби) — суто як свято шанування образу Покрову як одного із головних для Православ'я в його східнослов'янській редакції. Головне чудо цієї ікони — допомога новгородцям в боротьбі проти засновника Московської держави Боголюбського — не дозволяло піднести цей культ до того рівня празнування, якого удостоїлись Володимирська чи Казанська ікони, але суть чуда — ідея Покрову Богородиці над вірними — унаочнює одну із основних релігійних доктрин Московії, завдяки чому ікона таки набула загальнодержавного празнування. «Новгородське чудо від ікони Знамення могло б, здається, послужити для самозвеличення Новгороду. Сформоване під впливом ідей і образів Покрову, воно стає чудом порятунку Новгороду не як політичного центру, а як християнської спільноти, що підносить молитви. Шанування Знамення виявляється актом, що об'єднує російські літописи незалежно від їхніх політичних вподобань»[211]. Тож рівень празнування іконі — велике, середньої урочистості, чи скромна пам'ять — залежав не від суті чуда, а від його значимості для держави і від тих релігійно-політичних символів, які надавались цій святині.

---

[208] *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. II. С. 116–117.
[209] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 470–471.
[210] *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. II. С. 116.
[211] *Плюханова М.* Сюжеты и символы… С. 50.

Тихвинська ікона (26.06) — легенда приписує цей образ творінню євангеліста Луки. Вона оповідає, що образ перебував у Константинополі у Влахернському храмі. Під час іконоборства ікона «втекла» до Риму, але папа римський виявився відступником від благочестя, тож ікона самовільно повернулась до Константинополя, а незадовго до падіння священного міста чудесним чином зникла і потім, в 1383 р., появилась в повітрі над Ладозьким озером, змінила кілька місць перебування в новозбудованих на її честь храмах і нарешті зупинилась на річці Тихвині в межах Новгородщини.

Ця легенда, практично невідома в XV ст., в остаточно сформованому вигляді, на думку дослідників, була створена в XVII ст. Проте висловлені в ній ідеї щодо ототожнення написаного Лукою образу Влахернської ікони та Ліддійсько-Римської побутували в Росії з XVI ст.[212] На думку М. Плюханової, формувався культ в першій треті XV ст. в оточенні великого князя Василія III та митрополита Макарія під безпосереднім впливом легенди про Лоретто, яка саме в цей час появилась у Північно-Східній Русі (була привезена дипломатами із Риму). «Розповідь про Лоретто виявилась поєднаною з російською традицією текстів на честь чудотворних ікон Богоматері в той період, коли діяльність щодо прославлення ікон перебувала в стадії нового піднесення. Це піднесення обумовлювалось не стихійними бажаннями колективної свідомості, а цілеспрямованою роботою книгописних майстерень… Образи вироблялись в колах, що керували дипломатією, біля великокняжого престолу — в Москві та Можайську»[213]. За спостереженням дослідників, Тихвинська ікона первісно не пов'язувалась із Новгородом[214], хоча вони не заперечують існування місцевошанованої святині, культ якої злився із високою легендою про ікону-мандрівницю, що оселилась на Тихвині. За прикладом легенди про Лоретто, коли церква Єрусалимська, втікаючи від невірних, явилась на околиці Риму (мотив втечі святині в пустелю), так і Тихвинська ікона обрала собі місце на нікому до того незнаному Тихвині[215], в околиці недавно підкореного (1478) Новгорода.

Дослідники погоджуються, що «в першій половині XVI ст. шанування Тихвинської ікони Богородиці, раніше місцевошанованого чудотворного образу, набуває на Русі державного значення. Саме на цей час остаточно сформувалась і перетворилась в державну ідеологію теорія "Москва —

---

[212] Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской. С. 11; *Журова Л.* Сказания… С. 182, 186, 190.

[213] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 495–496.

[214] *Журова Л.* Сказания о чудотворных иконах в структуре лицевого летописного свода // Quaestio Rossica. 2015. № 3, p. 186; *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 504.

[215] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 490–515.

третій Рим”, що виникла на Русі після падіння Візантії. Тоді прославлена ікона Богоматері Одигітрії Тихвинської стала втіленням живої спадкоємності святості і покровительства Божої Матері від Палестини, Риму і Константинополя в православному Російському царстві»[216].

В 1617 р. перед списком ікони підписувався Столбовський мир, за яким Росія втрачала вихід до Балтійського моря, але повертала собі Новгородщину, яка в 1611 р. проголосила незалежну державу під протекторатом Швеції[217].

Празнування іконі 26 червня — в день її явлення, що збіглося в часі з шануванням Ліддійсько-Римської ікони Богородиці[218], запроваджено пізно, і спочатку вшановувалося загальною службою для всіх явлених святинь[219]. Окрема служба Тихвинській іконі, на думку Ф. Спаського, була написана між 1383 і 1617 рр.[220], М. Плюханова пов’язує час написання служби із царюванням Івана Грозного[221]. В друкованій Мінеї Служба Тихвинській іконі Богородиці вперше згадана у московському виданні 1646 р. (у виданнях 1627 та 1646 рр. цієї служби не було)[222]. Загальнодержавне празнування Тихвинській іконі було встановлено лише в другій половині XVII ст. (церковний собор з приводу цієї ікони відбувся в Москві 1686 р.)[223], через 300 років після її чудесної появи на Тихвині.

Культ Тихвинської ікони став одночасно і втіленням ідеї «Москва — третій Рим», і своєрідним підсумковим акордом упокорення Новгородського краю (пустелі), введення його в орбіту православної Москви — третього Риму.

Смоленська ікона Богородиці (28.07). Перші згадки про празнування цій іконі відомі з 1456 р.[224] Це — тип Одигітрії, за легендою, писаний апостолом Лукою (список з константинопольського оригіналу) і привезений на Русь із Константинополя царівною Анною, за однією версією, дружиною Володимира Святославича, за іншою — Всеволода Ярославича, а вже Володимир Мономах переніс святиню до Смоленська[225]. Ікона захистила місто в 1237 р. від нападу Батия (подвиг Меркурія), а згодом

---

[216] Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской. С. 12.

[217] *Лыжин Н.П.* Столбовский договор и переговоры, ему предшевствовашие. Сочинение Н.И. Лыжина с приложением Актов. СПб., 1857.

[218] Книга об иконе Богоматери Тихвинской. С. 12.

[219] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 515.

[220] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество… С. 131.

[221] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 515.

[222] Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской. С. 12.

[223] Там же.

[224] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 189.

[225] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 304; *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. II. С. 201.

(1398 р., під час нашестя Тамерлана) була перевезена в Москву. Вже після підкорення Смоленська, 1456 р., на прохання смоленських жителів, на чолі із митрополитом Мисаїлом в складі свити польського короля, ікону «відпустили» з Москви до Смоленська, проводжаючи її за місто. «На цьому місці в 1524 р., при великому князі Василії Івановичу, побудовано Новодівичий монастир, в пам'ять про взяття Смоленська і приєднання до Російської держави. В цьому монастирі поставили ікону, списану із Смоленської Одигітрії»[226].

Самого образу як реліквії не збереглось, як і не збереглось легенди про цю ікону в Смоленську, що дало підстави дослідникам висловити сумнів щодо реальності її існування як реліквії. Пізнє походження служби (XVI ст.), та ще й на основі немінейних послідувань візантійського походження[227], на думку М. Плюханової, свідчить про незначний інтерес до цього культу на початках його формування. У 1514 р. Смоленськ захопила Москва, хоча до того майже 100 років місто було під Литвою. Тож поява Сказання про чудо Смоленської ікони і подвиг воїна Меркурія в боротьбі з татарами, які в дійсності до Смоленська не доходили, засвідчує, що служба Меркурія складена «не в Смоленську, а в якомунебудь ідеологічному центрі Московської держави»[228]. В проложному сказанні 1662 р. вперше йдеться про перенесення ікони із Москви в Смоленськ за наказом митрополита Мисаїла 1456 р. Поява цієї проложної статті свідчить про посилення уваги московського князя до Смоленської ікони, яка засвідчувала духовну спорідненість Смоленська і Москви. «Складення сказання про чудо Смоленської Богоматері і подвиг Меркурія, — зазначає М. Плюханова, — могло бути церковно-політичною акцією закріплення перемоги в Смоленську, спорідненою і сучасною таким акціям, як будівництво Собору Смоленської Божої Матері в Москві, розпочате незабаром після перемоги, і встановлення всеросійського празнування Смоленській Божій Матері в 1525 р.»[229]

Казанська чудотворна ікона Богородиці явилась 8 липня 1579 р., в м. Казані невдовзі після падіння Казанського царства (1552). Знайшла її восьмирічна дівчинка, дочка правовірного стрільця, якій було сонне видіння із наказом відкопати святиню. Після кількаразових сумнівів в словах дитини з боку дорослих і трикратних наказів Богородиці ікону таки віднайшли на вказаному у видінні місці, нову, як щойно написану, замотану в шмат одежі. Ікону занесли до найближчого храму, де служив ієрей Гермоген, майбутній патріарх, який з моменту набуття святині

[226] Там же. С. 306.
[227] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество… С. 127.
[228] *Плюханова М.* Сюжеты и символы… С. 72.
[229] Там же. С. 64.

постійно нею опікувався. Вважається, що Гермоген написав сказання про явлення Казанської ікони та службу їй[230]. Хоча, як показала М. Плюханова, служба, наразі відома як приурочена Казанській іконі, була складена за десять років до фактичного обретіння цієї реліквії і первісно посвячувалась явленій іконі як такій, без назви образу (в мінеях стояла під 9.07). Ця служба пов'язувалась із різними святинями — Смоленською, Псковською, Устюзькою, але найчастіше — з Можайською[231], празнування якій так і закріпилось за 9 липня. Гермоген, пишучи сказання про Казанську ікону, взорував на цю службу, підганяючи під неї образи та символи, що, очевидно, і стало причиною того, що служба закріпилась за Казанською іконою, хоч празнування змістили на 8 число (день обретіння).

Аналізуючи історію служби явленій іконі, М. Плюханова говорить «про процеси вростання культів в богослужбову традицію або навіть про часткове походження культів із служби, як це сталось із чудесним явленням ікони в Казані 9 липня 1579 року»[232]. Дослідниця вважає, що не культ породжував тексти, а ікона підбиралась до свята.

В цьому контексті важливо зауважити, що із ряду святинь, які пов'язувались із службою явленій іконі, саме Казанська, яка освятила своєю появою землі недавно підкореної і щойно охрещеної Казані, стала головним втіленням такої, тоді як її «конкурентки» — Псковська, Можайська, Устюзька — фактично усувались. До святців вони вносились (але не завжди), і то як празнування малої урочистості, тоді як пам'ять обретіння Казанської ікони — це неодмінно велике свято.

Дізнавшись про явлену в Казані ікону, цар Іван Грозний велів побудувати храм в її ім'я[233]. Друковані служби Казанській Богородиці з'явилися вже в 1589–1590 рр. У 80-х роках XVI ст. з'являються чудотворні списки Казанського образу, а у XVII ст. такі ікони стають найпоширенішими в числі новоявлених[234]. Причину такої стрімкої слави Казанського образу одні вчені пояснюють важливістю просування на схід та християнізації Казані, інші — авторитетом патріарха Гермогена, який особисто опікувавсь іконою[235]. Як на мене, то на перше місце серед факторів, що сприяли утвердженню культу Казанської ікони як головної святині держави (їй поступилася гіпотетична Полоцька, що приписува-

[230] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 130.
[231] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 322–338.
[232] Там же. С. 328.
[233] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 264.
[234] *Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России… С. 362.
[235] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 389.

лась творінню апостола Луки)[236], слід поставити її появу в Казані — підкореному Іваном Грозним місті, що дало йому право іменуватись царем[237].

Друге празнування Казанській іконі, 22 жовтня, за визначенням дослідників, є «церковно-політичним»[238], оскільки встановлене на честь звільнення Москви від поляків 1612 р., за чим послідувало зішестя на престол династії Романових. Цар Михайло Федорович складаючи шану образу за допомогу у звільненні Москви від польсько-литовських військ повелів празнувати іконі двічі на рік — 8 липня, в день чудесного обретіння її в Казані 1579 р., та 22 жовтня, в день звільнення від поляків, що супроводжувались хресними ходами в Москві та богослужіннями[239]. До 1649 р. празнування Казанській іконі здійснювалось лише в Казані та Москві. Цього ж року, з нагоди народження сина (21 жовтня 1649 р.), цар Олексій Михайлович наказав празнувати по всій Росії[240].

Прикметно, що саме празнування 22 жовтня наявне не у всіх редакціях святців XVIII ст., тоді як 8 липня — день обретіння святині — є великим святом. Тож для російських ідеологів важливим було саме явлення цієї ікони в новопідкореній Казані, аніж її чудесна допомога під час захисту Москви.

Можайська ікона, вона ж Колочська, інколи її називають ще Смоленською (за походженням, на відміну від Смоленської як образу Одигітрії, Можайська — невелика за розмірами ікона-складень, в центрі Богородиця з Дитятком, по боках — св. Миколай та Іван Предтеча[241]), довгий час сприймалась нарівні із такими шанованими святинями загальнодержавного значення, як Тихвинська та Казанська (всі вони пов'язувались із трьома синами Дмитрія Донського)[242]. Про явлення в 1413 р. на березі р. Колочі на Смоленщині селянину Луці ікони Богородиці згадують практично всі літописи XV–XVII ст., тоді як про її славнозвісних нині напарниць відомості є не в усіх сучасних їм джерелах[243]. Як уже згадувалось, первісно саме з Колочською іконою пов'язувалась служба явленій іконі, що празнувалась 9 липня, яку пізніше переадресували

---

[236] Сказання про Полоцьку ікону Одигітрію письма Луки, привезену з Ефесса, що повязувалась з Єфросинією Полоцькою були досить протирічні, тож «єдина традиція, що дозволила б визначити яку-небудь Одигітрію як полоцьку та і не склалась» (*Плюханова* М. «Кипѣние свѣта»… С. 326).

[237] *Плюханова М.* Сюжеты и символы… 187.

[238] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество… С. 131.

[239] *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская… С. 302.

[240] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество… С. 131.

[241] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 355.

[242] *Журова Л.* Сказания… С. 181.

[243] Там же.

Казанській іконі Богородиці[244]. Але дата празнування — 9 липня — закріпилась за Можайською.

За легендою, знайшов ікону селянин Лука, в домі якого і почались зцілення біля неї хворих. Тоді ікону перенесли в Можайськ, до князя Василія Дмитровича (1371–1425), а звідти — до Москви[245]. У XVI ст., при Василії III (1505–1533) Можайськ був чимось на кшталт дипломатичної столиці, сюди приїздили іноземні посли[246]. Проте ікона перебувала в зубожілому Успенському монастирі (головним монастирем краю був Лужицький Різдва Богородиці із культом св. Миколи), а згодом зникла — її нібито перенесли до Литви[247].

Можайська ікона, попри свою стрімку славу, не те що не стала символом утвердження московського самодержавства, а швидше нагадувала про відцентрові тенденції в політиці можайських княжат XV ст., тож з посиленням централізації Московської держави ця ікона втратила свій статус загальнодержавної святині. «Звучання СКИ (Святої Колочанської ікони. — *О.Р.*) в політичному міфі епохи Івана Грозного було помітно приглушене, очевидно через те, що текст відобразив семантичну пам'ять про боротьбу в XV ст. можайських удільних княжат з великокняжим домом»[248]. У 1682 р. празнування Колочській іконі відмінили[249], хоча вона продовжує згадуватись у окремих виданнях святців навіть у XVIII ст.[250] Можайська, що на річці Колочі, ікона була поновлена в святцях загальнодержавного рівня лише на початку XIX ст.[251], а служба цій іконі так і не була внесена до мінеї[252].

Устюзька (8.07). «Устюзьке Благовіщаннє», вона ж «Корсунське (Київське) Благовіщаннє» — одна з найдавніших збережених ікон (XII ст., в класичній сцені Благовіщення на лоні Богородиці зображений маленький Еммануїл). Українські дослідники доводять, що цей образ був написаний корсунськими майстрами на замовлення Ярослава Мудрого для храму Благовіщення на Золотих воротах Києва, звідки її викрали[253],

---

[244] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 329.
[245] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 289–290.
[246] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 491.
[247] Там же. С. 329.
[248] *Журова Л.* Сказания… С. 181.
[249] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 329.
[250] Мінологіон, сі есть месяцеслов. Киев, 1718. Арк. 424.
[251] Полный христианский месяцеслов… С. 103.
[252] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество… С. 294.
[253] *Комарницький А.С.* Давньокиївські традиції культу Діви Марії // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв (ХДАДМ), 2014, № 4–5. С. 55–56; *Комарницький А.* Процес еволюції та значення монументального образу / електронний ресурс: http://nz.ethnology.lviv.ua

тоді як російські наполягають на доведеності його новгородського коріння[254]. Ми лишаємо для мистецтвознавців питання про походження ікони, зауваживши тільки давність образу — XII ст., з чим погоджуються прихильники обох течій.

За легендою, ця ікона була у св. Прокопія Устюзького, Христа ради юродивого (помер 1303, пам'ять 8 липня). Святий провіщав всім загибель, якщо не покаються, — йому не повірили, і розпочалась страшна буря, з неба падало розпечене каміння. Налякані устюжани з молитвою і каяттям прийшли до ікони Благовіщення, після чого буря вщухла, а ікона почала щедро мироточити[255]. Вважається, що ця легенда є досить пізньою за походженням. Її вмонтували в житіє святого, укладання якого пипадає на середину XVI ст. (пошанування почалось в кінці XV ст., на московському соборі 1547 р. зарахований до лику блаженних, а в 1554 р. складено житіє та служба[256]), внаслідок чого ікона отримала назву Устюзька.

У 1561 р. при Івані Грозному ця ікона, разом із двома іншими святинями Новгорода, (ікони «Спас» («Золотая риза») та «Петра і Павла» із Софіївського собору), що вважались символами новгородської державності, була урочисто перенесена до Московського Успенського собору[257]. Вже влітку 1562 р. в Новгороді було скасовано намісництво, яке, на думку царя, виступало «інституцією, що посилювала місцеву самостійність Новгорода». Натомість було розпочато будівництво на державному рівні нового Троїцького храму (попередній кам'яний, збудований близько 1420 р., розібрали) Клопського монастиря, де зберігались мощі Михайла Клопського, що доводився царським родичем[258] і, за легендою, в день народження Івана Васильовича пророчив велике майбутнє немовляті, який стане великим царем, що підкорить волелюбний Новгород[259].

Празнування іконі «Устюзьке Благовіщення», покладене на 8 липня — пам'ять святого Прокопія Устюзького та празнування Казанській іконі,

---

[254] *Щенникова Л.А.* «Благовещение Устюжское», икона Божией Матери // Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирила, т. 5. URL: https://www.pravenc.ru/text/149271.html

[255] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 288–289.

[256] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 234–235.

[257] *Сорокатый В.М.* Храмовое строительство и иконостасы Великого Новгорода в середине-второй половине XVI в. // Древнерусское искусство. Русское искуство позднего средневековья: XVI век. Санкт-Петербург, 2003. С. 245.

[258] Там же. С. 246.

[259] *Самойлова Т.Е.* К истории возникновения традиции написания мерных икон // Древнерусское искусство. Русское искуство позднего средневековья: XVI век. Санкт-Петербург, 2003. С. 361.

згадується в ряді місяцесловів XVIII ст.[260], але відсутнє в синодальному виданні 1813 р.[261] Служба цій іконі (XVI ст.) не ввійшла до мінеї[262], хоча у довіднику архієпископа Сергія (1901) ікона «Устюзьке Благовіщення» віднесена до I категорії (є в святцях), із заувагою, що для неї є служба[263].

У випадку ікони «Устюзьке Благовіщення» можна спостерігати, як московська політика намагалась «затушувати» пам'ять про один із символів державності підкореного Новгорода, «переіменувавши» її на Устюзьку, з одного боку, та замінюючи її на місці більш «зручним» культом Михайла Клопського — з іншого.

В святцях можна знайти й інші випадки того, як поспішно внесена пам'ять новоявленої ікони до одного видання назавжди або на тривалий період вилучалась із подальших. Одним із них було празнування явлення ікони Богородиці «на Толге близ Ярославля», покладене на 8 серпня, що згадується один раз в святцях, вміщених в Полууставі видання Києво-Печерської лаври 1682 р.[264], відсутнє у всіх виданнях XVIII ст. і знову з'являється вже аж в синодальному виданні за 1813 р.[265] Менше поталанило празнуванню ікони «Стретение чудотворного образа преподобнаго отца нашего ігумена Дмитрія иже на Прилуцѣ вологодскаго чудотворца», яку 7011 (1503) р., перевезли з Москви на Вологду, покладеному на 3 червня, згадку про що наразі вдалося відшукати в єдиному виданні Полуустава Києвопечерської друкарні 1682 р.[266]

Відомо ряд ікон, що здавна мали спеціально посвячені їм служби («Нечаянная радость» (9 грудня), «Живоносний источник» (в пятницю

---

[260] Полуустав. Київ, 1682. Арк. 302; Мінея. Київ, 1734. Арк. 587; Мінея общая. Київ, 1796. Арк. 165 зв. Прикметно, що Місяцеслов друкарні Києво-Печерської лаври 1718 р. під 8 липня місить пам'ять Прокопія Устюзького, але не згадує празнування пов'язаної з його ім'ям ікони (Місяцеслов. Київ, 1718. Арк. 424).

[261] *Полный христианский месяцеслов всех святых, празднуемых православною Грековосточною Церковью*… Москва: Синодальная типография, 1813. Згадки про ікону «Устюжське Благовіщення» також відсутні в виданнях у ряді міясяцесловів XVIII ст., зокрема: Місяцеслов. Київ, 1718; Канонік. Київ, 1749; Полуустав. Київ, 1691.

[262] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 294.

[263] *Архіеп. Сергій*. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 250.

[264] Полуустав. Київ, 1682. Арк. 315.

[265] Полный христианский месяцеслов всех святых… С. 120.

[266] Полуустав. Київ, 1682. Арк. 292 зв. В довіднику архіеп. Сергія це празнування віднесено до 5 категорії (*Архіеп. Сергій*. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 166). Принагідно зауважимо, що це єдина згадка в святцях шанування не Богородичного образу, і навіть не Спасителевого (представлений празнуваннями перенесення Нерукотворного образа Спаса (Убруса) із Едеси в Цариград (16 серпня) та пам'ять про чудо від ікони Ісуса Христа у Віриті (11 жовтня) (*Архіеп. Сергій*. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 247, 315).

першої неділі Паски) — обидві служби відомі з середини XVII ст.)[267], що свідчить про давність і популярність їх культів, однак вони не були внесені до міней, а, отже, празнування славлених в них ікон не перейшло в ранг загальнодержавного.

Тож для набуття статусу загальнодержавної святині визначальними були не якість чудес (вони є типовими для більшості ікон) і навіть не участь святині у важливих державно-політичних подіях чи житті значних історичних постатей, а саме те сакральне значення божественного освячення нової фази в утвердженні Московської держави, яким наділявся образ.

Цю думку підтверджує і той факт, що відзначення Федорівської ікони, якою, за легендою, бояри просили на царство новообраного Михайла Федоровича Романова, а потім благословляла його мати[268], празнування (14 березня) не вносилось до загальнодержавних святців аж до початку XIX ст.[269] Служба цій іконі (відомо дві різні версії XVII та XVIII ст.) навіть на час написання роботи Спаського (опублікована вперше 1951 р.) не була внесена до міней[270].

Формування ідеології самодержавства спиралось на феномен чудотворного образу[271]. Всі державні культи набувають значення загальнодержавних святинь саме тому, що на них чомусь звернули увагу державні мужі[272]. Під час міжусобиць кожен князь намагався утвердитись за допомогою чудотворної ікони[273]. Подолання удільної незалежності від великокняжої влади супроводжувалося звезенням основних святинь підкореного краю до столиці, однак не завжди ці святині одразу набували статусу загальнодержавних — для цього потрібна була семантична прив'язка образу до утвердження централізованої великокняжої чи царської влади (приклад Донської та Грузинської ікон). Зокрема, статусу загальнодержавної святині набула Володимирська — великокняжа, та ще й творіння апостола Луки. До неї приєднались Смоленська, Тихвинська, на перших порах — Колочанська. Первісно культи цих ікон формувались як опозиційні до Москви, але їх теж позиціонували як творіння апостола Луки[274], тож принесення цих святинь до столиці мало символічне зна-

---

[267] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 201–203, 233–235.

[268] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 159–160.

[269] Полный христианский месяцеслов… С. 42.

[270] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество… С. 296.

[271] *Журова Л.* Сказания… С. 181.

[272] *Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России… С. 368–390.

[273] «Наприкінці XIV — в першій половині XV ст. поступово і все сильніше проявляється прагнення укріпитись за допомогою значної ікони» (*Плюханова* М. «Кипѣние свѣта»… С. 349).

[274] *Плюханова М.* «Кипѣние свѣта»… С. 372.

чення для утвердження Московської держави. Натомість можна знайти навіть в Москві цілий ряд ікон, що прославились аналогічними із загальнодержавними святинями чудесами, проте так і залишились на рівні місцевошанованих. Відомі спроби «вивищити» певні місцевошановані реліквії, вмонтувавши образ в пам'ятні ікони з нагоди певної історичної події. Наприклад, після остаточного підкорення Азова Петру I братія Чернігівського Іллінського монастиря подарувала пам'ятну ікону Іллінської Чернігівської Богородиці, довкола образу якої була широка рама із картушами на біблійні сюжети. Згодом була виготовлена ще одна версія цієї ж ікони, вміщена як фронтиспис до видання Києво-Печерського патерика, який в незмінному вигляді друкувався впродовж 200 років, що дозволило дослідникам зробити висновок «щодо спроби впровадження цієї композиції у використання»[275]. Проте ані ця, ані жодна інша пам'ятна ікона («Насаждение древа государства Российского» в центрі із Володимирською Богородицею, Симеона Ушакова (1688) чи найдена в талінській церкві ікона-конклюзія з нагоди перемоги Петра I в Північній війні[276]) не набули загальнодержавного розголосу і слави, що дорівнювалась Охтирській.

3. Державно-політичні празнування

Прикметною є ще одна особливість. Серед служб, що не мають аналогів в грецьких мінеях, крім служб власне російським святим та іконам, Ф. Спаський виділяє окрему групу «службы по поводам государственным и церковно-государственным». Серед празнувань цієї групи в мінею внесені були перемога під Полтавою (27.06), закладення храму св. Георгія в Києві (26.11), покладення Ризи Господньої в Москві (10.07), служба свв. Захарію та Єлизаветі (5.09)[277]. Про семантичне значення, яке надавалось празнуванню закладення храму св. Георгія в Києві при Ярославі Мудрому (26.11, XI ст.), що розумілось як наслідування константинопольської традиції (в межах концепту «Київ — другий Єрусалим»), та покладення Ризи Господа в Москві[278] (Третьому Римі) вже досить багато написано в історіографії[279]. Піднесення празнування свв. Захарія та

---

[275] *Красилин М.М.* «Иконизация» государственности // Русская поздняя икона от XVI до начала XIX столетия. Сборник статей / ред. Составитель М.М. Красилин. Москва, 2001. С. 48–50.

[276] *Красилин М.М.* «Иконизация» государственности… С. 45–56.

[277] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 11.

[278] Реліквія «принесена от царя персидского при Михаиле Федоровичу» (Полуустав. Київ, 1682. Арк. 303, 2-й запис).

[279] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 56–60; *Плюханова М.* Сюжеты и символы… С. 135; *Ричка В.* «Київ — другий Єрусалим» … С. 118.

Єлисавети до великого свята в середині XVIII ст., що супроводжувалось написанням спеціальної служби св. Єлисаветі (доти поминалась в парі із праведним Захарієм і губилась за його пам’яттю), безпосередньо пов’язувалось з ім’ям Єлизавети Петрівни. Служба праведній Єлизаветі була написана спеціально до тезоіменитства царівни[280] і стала однією із трьох служб святим жінкам в Російській церкві (поруч із кн. Ольгою, і кн. Февронією Муромською[281]), відсутніх у грецькій церковній традиції[282]. Поруч із цими знаковими празнуваннями поставлена Полтавська перемога — єдина із нових політичних подій державного рівня.

Вже на початку XIX ст. до них приєдналось празнування підписання Каюк-Кайнаджирського мирного договору із Портою (10 липня), щоправда, без окремої служби[283], за умовами якого Росія приєднала царство Таврійське (1774), та згодом (указом імператора Олександра I від 30 серпня 1814 р.) — перемоги у війні 1812 р. із Наполеоном, покладене на 25 грудня (Різдво Христове)[284] — день проголошення Олександром I маніфесту про закінчення війни[285].

Звернімо увагу, що поруч із Каюк-Кайнаджирським мирним договором, за умовами якого до Росії приєднувалось Кримське ханство, до святців внесли не рівнозначну до нього угоду про підписання Ніштатського миру (1721), яким оформлювалось домінування Росії в Прибалтиці, завдяки чому Петро I отримав нагоду проголосити себе імператором, а Полтавську битву, що хоч і стала переламною, але не завершальною в ході Північної війни, проте поклала край самостійницьким змаганням в Гетьманщині (до цього сюжету ми ще повернемось), та відзначення перемоги Росії над Наполеоном, який також активно розігрував «українську карту».

Тож, як бачимо, всі святині внесені до святців, символізували певні події, пов’язані з розростанням московської державності, і часто ставали

---

[280] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 60.

[281] Про значення культу цієї святої в утвердженні Московської державності див.: *Плюханова М.* Сюжеты и символы… С. 203–232.

[282] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 12.

[283] *Полный християнский месяцеслов*… С. 104. Прикметно, що у архієпископа Сергія це празнування взагалі не згадане (*Архієп. Сергій.* Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. Владимир, 1901).

[284] «воспоминания избавленія церквы и державы россійскія от нашествія Галлов и с ними до десяти язык в 1812 г.» (*Архієп. Сергій.* Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 393).

[285] *Усенко П.Г.* ВІЙНА 1812 р. [Електронний ресурс] // Енциклопедія історії України: Т. 1: А–В / Редкол.: В.А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. Київ, 2003. URL: http://www.history.org.ua/?termin=Vijna_1812 (останній перегляд: 05.09.2020).

завершальним акордом у введенні новоприєднаних земель в орбіту впливу Москви — третього Риму. В цьому контексті стає зрозумілою увага до однієї із ряду святинь, що недавно проявились в землях Слобожанщини. Наголошую — недавно, вже після фактичного приєднання цих земель до Росії[286].

4. Каплунівська ікона та Полтавська битва

Сказання про Каплунівську ікону. За легендою, каплунівський ієрей Іван Ільїч Уманов у 1689 р. (11 вересня) виміняв цей образ, керуючись інструкціями із чудесного сну, який він бачив **8 вересня, тобто на празник Різдва Богородиці**, у московських іконописців за 15 коп. Три тижні по тому, ще в одному сні йому явилась Прекрасна Панна, яка веліла перенести Її Образ до храму, а на ранок з'ясувалось, що образ плакав[287]. Сказання не описує подальших чудес, аж до Полтавської битви, хоча відомо, що такий реєстр існував[288]. До нього вписано чудеса від 90-х років XVII ст. і, принаймні, до 60-х років XVIII ст.[289], хоча невідомо, чи ці чудеса дійсно реєструвались до часу складення сказання, чи вони були записані вже заднім числом, як це робили укладачі більшості подібних реєстрів.

Перед Каплунівською іконою, згідно зі сказанням, молився Петро I напередодні Полтавської битви. Війська Карла XII, який, за іронією долі, перед тією ж битвою нібито зупинявся в с. Каплунівці у будинку того самого ієрея Уманова, якому і явилась чудотворна ікона, не змогли запалити каплунівський храм, попри трикратні спроби, хоча самої ікони в храмі в той момент не було — її ієрей Уманов повіз до Харкова для представлення Петру I[290]. Тоді Мазепа пояснив розлюченому Карлу XII,

---

[286] Про етапи підпорядкування Слобожанщини Російській імперії див.: *Гуржій О.* Україна в суспільно-політичних комбінаціях імперського уряду Росії (30–90-ті рр. XVIII ст.). Київ, 2019. С. 56–146; *Маслійчук В.* Провінція на перехресті культур (дослідження з історії Слобідської України XVII–XIX ст.). Харків, 2007; *Багалій Д.* Історія Слобідської України. С. 84–88.

[287] «…в третую субботу против недели съ полночи реченной священникъ по окончанїи своего правила уснувши тонкимъ сномъ, увидѣлъ во снѣ предъ собою стоящую дѣвицу ненынѣшняго свѣта, украшенную неизреченными красотами, коя коснулась перстомъ своимъ к нему, возбуждаше его, глаголя: «Јерей Јоаннъ, нє нуди меня въ воей палатѣ [...]ъ неси въ храмъ Божїй» (НБУВ ІР, ф. 160, од. зб. 674, арк. 1 зв.).

[288] *Уманов И.И.* свящ. Древнее сказание о явлении чудотворной иконы Богоматери Каплуновския, письмени преданное от свидетельства свящ. Иоанна Уманова. Харьков, 1859. Нажаль, ми не мали змоги ознайомитись із цим твором.

[289] *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 101, 110, 213–214, 244–245.

[290] *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отделение III. С. 245–246; НБУВ ІР, ф. 160, од. зб. 674, арк. 1–2. Показово, що до рукопису була вне-

що в храмі перебуває чудотворна ікона, яка й оберігає його[291]. Дізнавшись, що самої ікони на той час в церкві не було, Карл нібито в гніві сказав пророчі слова: «Смотри де, церкви одной безъ иконы не могли жажечъ (!). А гдѣ она сама присудствовать будетъ, тамъ намъ очень ненадежно будетъ»[292].

Сказання про Каплунівську ікону відоме в кількох списках, де слова Карла представлені в лаконічнішій редакції чи більш розлогій, з додаванням також згадки про те, що іконою благословляли на бій православних воїнів[293].

Основний акцент в цьому сказанні зроблено на чудесну допомогу Каплунівської ікони в Полтавській битві 1709 р., перед якою тричі напередодні молився Петро I, а саму ікону носили на полі бою між військами православного царя, і, отже, заступництвом цієї ікони була отримана перемога.

Ця легенда досить добре вписується в модель сказання про Володимирську ікону, перед якою молився Андрій Боголюбський напередодні битви із волзькими болгарами (1164), і яку носили перед його військами (нове чудо Володимирської ікони, 1 серпня), що нібито чудесним чином збіглося із аналогічним чудом візантійського імператора Мануїла[294] (порівняй також Сказання про Донську ікону, яка була із князем Дмитрієм Донським на Куликовому полі, і якою також благословляли русичів на битву із Мамаєм 1380 р.[295]). Тож бачимо пряму апеляцію до семантики, якою наділялись згадані перемоги в контексті ідеології утвердження московської державності часів Андрія Боголюбського та Дмитрія Донського. Щоправда, за подібною схемою зазвичай описується роль багатьох знаменитих чудотворних ікон у великих перемогах.

Саме сказання про Каплунівську ікону та її участь у Полтавській битві моделюється по схемі сказання Казанської ікони і її захисту від нечестивих поляків в 1612 р. (порівняй риторику обох сказань, неведену Чугревою[296]): Петро I молився перед іконою тричі на колінах, іконою благословляли на бій воїнів, а тримав її ієрей Іоан Уманов особисто,

---

сена лише історія появи ікони, але не опис її чудес, які, схоже, розумілись як вторинні на фоні красивої легенди про обретіння святині та її роль в Полтавській перемозі.

[291] Порівняй легенду із сказання про новгородську ікону «Знамення», коли в 1611 р. шведи, які захопили Новгород і грабували храми, тричі безуспішно намагались зайти у відчинені двері церкви «Знамення», де відбувалось богослужіння, але їх щоразу відкидала невидима сила (Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 471).

[292] НБУВ ІР, ф. 160, од. зб. 674, арк. 2.

[293] *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская… С. 305.

[294] *Плюханова М.* Сюжеты и символы… С. 128.

[295] *Архіеп. Сергій*. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 251.

[296] *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская… С. 302.

Петро носився по полю бою перед військом окрилений…. Шведи не змогли запалити храму, в якому перебувала ікона, хоча сам образ на той час забрали в Харків до Петра І. І знамениті слова, приписувані автором сказання Карлу про незвичну силу ікони.

Ми не маємо можливості перевірити, яка доля в цій легенді історичної правди, чи вся вона суто літературна вигадка середини XVIII ст. Документи про Полтавську битву, зокрема, листи Петра І з поля бою та додана до них реляція з детальним описом всіх подій битви, не згадали жодної ікони, навіть в заключній частині[297], хоча, за логікою, саме в цій частині поруч із подякою Всевишньому мали б висловити вдячність і чудотворній іконі, якби така дійсно була наявною під час битви[298].

Спроба проголошення Казанської-Каплунівської ікони захисницею краю і всієї Росії від лютеранів-шведів, тобто, інаковірців, що загрожували православ'ю (як свого часу Казанська допомогла в 1612 р. звільнити столицю від тих же шведів), була зроблена[299]. За наших часів прихильники називають Каплунівську ікону ««щитом веры» в победе под Полтавой», «истинный источник этой победы»[300].

Празнування Полтавської битви і Казанська-Каплунівська ікона. Як прояв вдячності за цю перемогу (27.06) Петро І велів повсюдно організувати особливі урочистості 22 жовтня — в день празнування Казанській іконі з нагоди звільнення від поляків у 1612 р.[301] Цим підкрес-

---

[297] «И тако, милостию Всевышняго совершенная викторія, которой подобной мало слыхано и видано, съ легкимъ трудомъ противъ гордаго непріятеля чрезъ Его Царскаго Величества славное оружіе и персональный храбрый и мудрый приводъ одержана» (*Голиков И.И.* Дѣянія Петра Великаго, мудраго преобразителя России, собранныя изъ достоверныхъ источниковъ и расположенныя по годамъ. Т. 15, изд. 2-е. Москва, 1843. С. 18–27).

[298] Більше того, в другому відділі цього тому, де вміщені різноманітні анекдоти із життя Петра І, також не згадано про чудесну участь у Полтавській битві будь-якої ікони, хоча, судячи із загального характеру зібраних тут історій (включаючи випадок із пошануванням солдатами портрету імператора нарівні з святими образами (С. 274, № CXX)) автор не міг проминути увагою таку визначальну подію, якби вона справді сталася. Тим більше, що серед анекдотів згадуються кілька курйозів, напряму пов'язаних із Полтавською битвою. Наприклад, коли незадовго до вирішальної баталії на прийомі в архімандрита Києво-Печерської лаври дотепний монах, ненароком розбивши тацю із чарками, які підносив цареві, тут же побажав йому, подібно тим чаркам, вщент розбити ворога, і цей жарт був сприйнятий як пророчий (*Голиков И.И.* Дѣянія Петра Великаго… Т. 15, изд. 2-е. Москва, 1843; *Там же*. Отделение второе: Анекдоты. С. 61–62, № XXVI).

[299] В грамоте святителю Митрофану Воронежскому царь Перт І называл шведов, оскверняющих православные святыни и короля Карла «неприятелями Креста святого»» (*Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская… С. 302).

[300] Там же. С. 302, 305.

[301] Там же. С. 305.

лювалась значимість в Полтавській перемозі не так Каплунівської ікони як окремої реліквії (якщо вона дійсно була на полі бою), як роль саме Казанського образу в боротьбі з іновірцями.

Тож празнування Полтавської битви (27.06) спочатку спробували поєднати із славою Казанської ікони (22.10), але це рішення не було вдалим, оскільки Казанська ікона — це перш за все символ підкореної Казані. Вже наступного року (1710) за наказом Петра I була складена Служба з нагоди Полтавської битви (27.07), внаслідок чого два празнування розводились в часі. Встановлене ж в 1766 р. празнування Каплунівській іконі було приурочено до дня її явлення — 11 вересня, як окреме від Казанської ікони і від Полтавської битви свято. Таким чином розривався умовний зв’язок «Казанська ікона — Полтавська битва — Каплунівська ікона», до якого прагнув автор Сказання про Каплунівську ікону.

Як щойно зазначалось, в пам’ять Полтавської битви за наказом самого Петра I Феофаном Лопатинським, ректором Московської академії, була складена спеціальна «Служба благодарственная Богу в Троице святой славимому, о великой Богом дарованной победе над свейским королем Карлом вторым на десять (12-ым) и воинством его, соденянной под Полтавою, в лето от воплощения Господня 1709, месяца иуниа в 27 день», надрукована в мінеї в Москві 1710 р., а в Петербурзі в 1725 р.[302], та в Києві 1754 р. окремим виданням[303]. В ній хоча й прославляється перемога Петра I як захисника ікон над невірним Карлом, ані Каплунівська, ані жодна інша ікона безпосередньо не згадані. Похвала іконі наводиться в цій службі досить побіжно: «Кивот древней износили в полки побеждаше иноплеменников, щит же бе от стретения их Израилю одушевленній и позлащенный духом кивот Мария, победы ныне иноплеменников наших, нас же защити от смертносныя язвы, сия есть щит и заступление и прославление христианом»[304]. Ці слова не могли стосуватися до Каплуновської ікони, яка не належала до переліку «древних» — її було куплено в іконописців лише 20 років перед тим. Складений Феофілактом Лопатинським[305] та тоді ще молодим Феофаном Прокопо-

---

[302] *Матонин В.Н.* Чекуевский список «Службы благодарственной» в честь Полтавской победы: идеологема «священства, царства и земства» // Вестник Северного (Арктического) Федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2014. С. 154.

[303] *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Каталог стародруків, виданих на Україні. Кн. 2, ч. 1 (1701–1764). Львів, 1984. С. 96, № 1870.

[304] *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская… С. 306.

[305] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 62.

вичем[306] текст на загал не міг містити хвалу окремій іконі як реліквії, з огляду на релігійні погляди його фактичного автора (Прокоповича), а згадка святині в цій службі нагадує про молитву до зображеної на іконі Заступниці і її невидиму присутність та небесну опіку.

Після зміни міжнародної політики Росії і укладення миру зі шведами ця служба із різкими випадами проти Карла XII (зображений як лев і демон) кілька разів переписувалась (відповідні укази Синоду 1736 та 1740 рр.)[307], а сама апологетика Полтавської битви як перемоги православ'я над невірними нівелювалась. Тим не менше, служба Полтавській битві лишалась у святцях і надалі, на відміну від всіх інших перемог російської армії, які не зажили такої шани, і навіть виходила окремим друком[308].

Можемо припустити, що особливе значення, яке уряд вкладав в Полтавську фортуну, що й спонукало внести пам'ять про неї до мінеї з окремою службою, полягало не стільки в засвідченій перевазі над шведами-лютеранами як такій (в історії немало звитяг російських військ над іновірцями, включаючи турків-мусульман), скільки в символічній перемозі православного царя над єдиновірним гетьманом-«зрадником» Мазепою, який своїм вчинком символічно відступився від православ'я. У службі Іван Мазепа прирівнюється до Іуди, тоді як Петро I — до Христа[309]. Тож, Полтавська битва не лише символізувала перемогу над шведами (що дало змогу в майбутньому Петру I проголосити себе імператором), а й стала символом зламу опору українських гетьманів. Відверті ж порівняння Петра I із Христом[310] мали нагадувати про небесне освячення його самодержавства. Щорічні відправи цієї служби по всіх церквах покликалися регулярно нагадувати про неприпустимість спроби відійти від православного монарха. Саме після так званого відступництва

---

[306] *Матонин В.Н., Бедина Н.Н.* «Служба благодарственная о великой победе, содеянной под Полтавой»: исторические сюжеты и барочные литературные формы в традиционном богослужебном тексте // Идеи и идеалы. 2019. Т. 11, № 3, ч. 1, ст. 180–193*; Матонин В.Н.* Чекуевский список… С. 150–157.

[307] *Матонин В.Н.* Чекуевский список… С. 155.

[308] *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Каталог стародруків, виданих на Україні. Кн. 2, ч. 1. С. 96, № 1870.

[309] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 62.

[310] У вже згадуваній Талінській іконі, написаній з нагоди перемоги Петра I в Північній війні, ймовірно, українськими майстрами, центральна фігура — опертий рукою на хрест Спаситель в червоному плащі, що стоїть в потирі, який виростає поміж двома головами розпростертого орла із знаками державної влади, а довкола напис: «Царь Петр: да утвердится сердце мое в воли твое Христос Бог» та ряд символічно-алегоричних зображень здобутків Петра I (*Красилин М.М.* «Иконизация» государственности. С. 50).

гетьмана Івана Мазепи та призначення царем на гетьманство Івана Скоропадського почався поступовий цілеспрямований наступ Москви на українську автономію з метою повної ліквідації Гетьманату, що й сталось в 1764 р.

Інші претендентки на роль «поспішниці Полтавської битви». Показово, що роль Каплунівської ікони в Полтавській перемозі зведена в сказанні лише до триразової молитви Петра І, благословення воїнів на битву та провіщення поразки Карлу XII. Тут немає яскравої легенди про безпосередню допомогу ікони, як то було в 1612 р., коли ворожі війська, побачивши Небесну Заступницю, відступили без бою.

Оминутий в сказанні про Каплунівську ікону сюжет про безпосередній захист образу Богородиці жителів міста під час тієї ж Північної війни зустрічаємо в легенді про ще один чудотворний список Казанської ікони в м. Мурафа на Слобожанщині[311].

За іншою легендою, Петро І дякував Богові за отриману під Полтавою перемогу перед іконою «Візантійська» (Одигітрія з немовлям на правій руці)[312]. На роль «поспішниці Полтавської перемоги» претендувала і Києво-Печерська ікона «Успіння» («Влахернська»), перед якою, за переказом, також нібито молився Петро І напередодні Полтавської битви, а потім дякував за отриману перемогу[313]. Тож сумнівно, щоб перемігши завдяки присутності на полі бою і молитві перед Каплунівським образом, цар приносив подяку за отриманий успіх вже перед іншою іконою. Схоже, що у цьому випадку наявна спроба «використати» славу Полтавської перемоги для офіційного утвердження кожного із культів.

Сказання про Каплунівську ікону було складене в Харківському колегіумі в 1743 р.[314] Відомо «прошеніє» каплунівських священиків Івана та Прокопія Уманових від 1 липня 1765 р. Описуючи заслуги свого діда та прадіда, якому явилась чудотворна ікона, вони, поміж іншим, згадували, що «с сею іконою во время с російскою арміею шведской войны был он (ієрей Іоан Уманов, дід просителів. — *О.Р.*) под Полтавою, — а оттуда взят был в Москву и тамо прожил не малое время и с оным образом отпущен паки в Каплуновку»[315]. Дійсно, після Полтавської битви

---

[311] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 309.

[312] Там само. С. 181.

[313] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 184. Показово, що у вже згадуваному анекдоті про курйозну гостину Петра І у києво-печерського архімандрита напередодні Полтавської битви, коли дотепний монах «напророчив» цареві нищівну перемогу над ворогом (див. примітку 293), описана царська ласка щодо цього монаха, але взагалі не згадано про будь-які молебні чи інші форми подяки Печерській іконі.

[314] *Филарет*. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 244–245.

[315] Там само. С. 246.

Петро I привіз ікону до Москви, де щедро прикрасив святиню дорогими ризами і повернув назад в Каплунівку з ієреєм Умановим[316]. На цьому царська дяка «Поспішниці Полтавської перемоги» і завершилась.

Слід звернути увагу, що хоч сама Каплунівська ікона була виміняна ще в 1689 р., а особливо прославилась в 1709 р. під час Полтавської битви, проте звернули на неї спеціальну увагу щойно в 40-х роках XVIII ст. (за часів імператриці Елизавети Петрівни, коли було складене Сказання про появу та чудеса названої святині). До того, в середині 1730-х років знаходимо донесення до Синоду про доволі жалюгідний стан Каплунівського храму, де навіть стеля протікала[317]. За указом Синоду, всі прибутки, які збирались біля ікони, повинні були іти на утримання шкіл при білгородському архієреєві[318]. На потреби каплунівської церкви, а отже, і на прикрасу самої ікони, майже нічого на лишалось. На той момент на думку Синоду ця ікона була однією з тих, яку, за традицією, дозволяли пошановувати, але суттєво нею ніхто не опікувався.

Схоже, що ікону «підбирали» на роль «заступниці вітчизни», як пріорітетні розглядаючи списки шанованого Казанського образу як нового Покрову — символу утвердження Російської держави, яка б «освятила» своєю появою новоприєднані до Росії землі «Малоросії».

Поява Каплунівської чудотворної ікони — випадок чи закономірність? Казанська ікона, що вдруге уславилась допомогою у вигнанні польсько-шведських військ під час Смути і відкрила шлях до престолу династії Романових, особливо шанувалась в царській родині, в тому числі і Петром I[319]. Проводилась цілеспрямована урядова політика щодо популяризації цього образу повсюдно, і в українських землях зокрема. Вже в святцях Києво-Печерської лаври 1682 р. (ще до офіційного підпорядкування Київської митрополії московському патріарху 1686 р.) є празнування Казанській, Володимирській та Смоленській, Устюжській, Можайській, Новгородське Знамення та ще кільком російським іконам (за повної відсутності українських). Жодній із цих ікон служба не додавалась[320].

Наприкінці XVII ст. в друкарні Києво-Печерської лаври вийшли друком «Служба Казанській Богородиці» (1677) та «Служба явлєнію ікони Казанської Богородиці» (1679)[321]. Це єдина із п'яти відомих на тоді служб

---

[316] *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская… С. 305.

[317] ЦДІАК України, ф. 2009, оп. 1, од. зб. 72, арк. 21–21 зв., 24–25.

[318] ПСПР. Т. IV: 1724–1725 рр. С. 258, № 1421.

[319] *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская… С. 302.

[320] Полуустав. Київ, 1682. Арк. 238, 290, 297, 296, 302, 303, 320, 315.

[321] *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Каталог стародруків, виданих на Україні. Кн. I (1574–1700) / [=Памятки книжкового мистецтва]. Львів, 1981. С. 92 (№ 548), 94 (№ 571).

іконам[322], що видавалась окремим накладом. Як наслідок, з'явилось багато шанованих списків цього образу в Україні[323], йому посвячувались храми, зокрема, в с. Чупаховка Охтирського полку, та с. Юрасівка Ніжинського полку[324], в м. Мурафа та ін.

В 1687 р. Охтирка стала резиденцією головнокомандувача російського війська князя В.В. Голіцина під час його першого походу в Крим. Охтирські козаки брали участь у поході 1688 р., де добре себе зарекомендували[325].

В тому ж 1687 р. житель «польського» містечка Умані Іван Іллін син Уманов прийшов на Слобожанщину до охтирського полковника Івана Перекрестова[326], що особливо догоджав Петру І. Вже 3 липня 1788 р. цей Іван Уманов, вихідець з Правобережжя (тоді унійного!) за особистим клопотанням (!) полковника Перекрестова указом митрополита білгородського був посвячений в сан ієрея до церкви в новозаснованій на землях полковника слободі Каплуновці. А через рік, 8 вересня, на Різдво Богородиці, цей ієрей Іоан Уманов бачив віщий сон, в якому йому було велено купити у московських купців, не торгуючись, образ Казанської Богородиці, що й було зроблено 11 вересня того ж року. Через неповних три тижні («в третую субботу против недели съ полночи»)[327], тобто в ніч з 28 на 29 вересня (напередодні свята Покрова (!)), ієрей бачив ще один віщий сон, в якому Богородиця веліла перенести ікону до церкви, а сам образ плакав[328]. На цьому чудеса Каплунівської ікони до Полтавської битви припиняються[329].

---

[322] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 127.

[323] *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская… С. 302.

[324] *Прокоп'юк О.* Київська Митрополія… С. 97.

[325] *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновска… С. 302

[326] «Въ 1687-мъ году. Польского мѣстечка Умани житель Јоаннъ Ильинъ сынъ Умановъ, по выходѣ своемъ изъ Польщи въ Россію, пришедъ въ Слободскїе Украинскїе полки, явился въ полковомъ городѣ Ахтыркѣ къ командовавшему тогда Ахтырскимъ полкомъ столпнику и полковнику Ивану Ивановичу Перекрєстову» (НБУВ ІР, ф. 160, од. зб. 674, арк. 1). Показово, що в 1686 р. на замовлення Федора Шакловитого за участі Сільвестра Медведєва був створений незвичний малюнок на великому аркуші, виконаний «тщанием Данилы и Якова Ивановых, детей Перекрестових», що послужив для підносної гравюри царівні Софії з нагоди першого Азовського походу, вирізаної «черкашенином Леонтием Тарасевичем» (*Красилин М.М.* «Иконизация» государственности. С. 47). Привертає увагу дата створення цього малюнку та імена виконавців — синів Івана Перекрестова.

[327] НБУВ ІР, ф. 160, од. зб. 674, арк. 1 зв.

[328] Там само.

[329] Описувані в сказанні про Каплунівську ікону зцілення, що відбувалися біля ікони, хоч і датуються починаючи з кінця XVII ст., але, ймовірно, були записані заднім числом, при написанні сказання в середині 40-х років XVIII ст. Принаймні, сам опис

Разючою є синхронність цих подій, що наводить на думку про їхню невипадковість.

В 1705 р. Петро І приніс дари до Каплунівської церкви — оздоблене коштовною оправою Євангеліє. На думку Н. Чугреєвої, це була його подяка за успішний шведський похід 1701 р., в якому дуже добре зарекомендували себе козаки Охтирського полку. «Можливо цей царський вклад пов'язувався із успішним шведським походом 1701 р. Не випадково саме Каплунівська ікона Богоматері стала для російських воїнів помічницею і в битві із шведами 1709 р.»[330], — припускає дослідниця. Хоч наведене твердження не роз'яснює, чому цар аж через чотири роки приніс вдячні дари за отриману перемогу, та ще й в Каплунівці, а не в столиці чи ближчому до арени бойових дій храмі, але в ньому підмічено зв'язок між обраним Петром І каплунівським храмом із чудотворним списком Казанської ікони і подальшою чудесною допомогою цього образу в Полтавській битві. Тож іще до того цар «облюбував» Каплунівський образ, імовірно, покладаючи на нього певні плани.

Під час Північної війни слобідські полки в своїй масі засвідчили вірність російському самодержцю, тоді як козаки Лівобережної України на чолі із гетьманом Мазепою перейшли на бік шведів. Такий учинок переконав царя покластися на слобожан під час проведення уніфікаційних реформ і знищення «неблагонадійного» козацтва з його давніми вольностями, що мало компенсуватись проявленням нової святині в регіоні. Проте політика Петра І в ставленні до чудотворних святинь не дозволяла цього зробити, що прослідковується на прикладі служби Полтавській перемозі.

ІІІ. Новоявлена ікона як символ упокорення краю

Вище вже згадувалось, що на роль нового духовного центру в Україні претендували кілька ікон, славу яких намагались піднести, пов'язавши історії кожної святині із Полтавською битвою та Північною війною загалом. Вела першість в цьому списку Каплунівська, яку вшановував своїми дарами сам Петро І, а згодом новоявлена Охтирська ікона.

Якийсь час Охтирська та Каплунівська ікони пропагувались разом як дві рівновеликі складові єдиного культу. Схоже, що уряд вагався, яку з них обрати на роль символу упокорення краю. Незважаючи на різно-

---

явлення ікони був взятий, як значиться в рукописі, із свідчень, даних священиком Іоаном Умановим. В рукопис внесені і чудеса, що були після 1744 р., як мінімум до 1760 року (*Филарет.* Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 244–245).

[330] *Чугреева Н.Н.* Казанская-Каплуновская… С. 304.

часову появу двох святинь, сказання про них складають в один час, їм одночасно запроваджувалось празнування на рівні єпархії.

1. «Єлизаветинське потепління» і українські святині

Складання сказань про обидві ікони перегукується в часі із приїздом до Києва (1744) імператриці Єлизавети Петрівни, яка, здається, по дорозі відвідала й Охтирку. Того ж року у Києві за участю імператриці на місці старого, розваленого від бурі в 1724 р. дерев'яного храму (колишня Воздвиженська церква, що стояла на місці, де за легендою Андрій Первозваний поставив свій хрест, і задля підкреслення значимості легенди, як доводить Н.І. Петров, десь в межах 1699–1701 рр. перейменована на Андріївську) було закладено новий храм Андрія Первозваного — знакової для руської історії персони[331]. Як відомо, Андрій Первозваний проголошувався духовним патроном російських імператорів, а запроваджений Петром I у 1699 р. орден Андрія Первозваного став найвищою державною нагородою, яка надавалась за найбільші заслуги перед державою.

У 1744 р. почалось будівництво нового кам'яного храму св. Георгія біля Києво-Софіївського собору — ще однієї знакової пам'ятки в утвердженні давньоруської державності[332], на будівництво якого імператриця Єлизавета Петрівна пожертвувала значну суму[333]. До церкви був приєднаний придил в ім'я праведних Захарія та Єлизавети — духовних патронів імператриці[334].

Як бачимо, в політиці Єлизавети Петрівни простежується значна увага до знакових для імперії святинь, із прагненням пов'язати їх велич із своєю особою. Особливо це помітно в піднесенні на державний рівень культу праведних Захарія та Єлизавети, яким посвячувався ряд нових храмів[335] та особливо приділів в знакових для держави храмах. Також в

---

[331] *Петров Н.И.* Историко-топографические очерки древнего Кіева (с планом древняго Кіева 1638 г.). Кіев, 1897. С. 114–117; *Яременко М.* Перед викликами уніфікації та дисциплінування… С. 189.

[332] Первісно збудований ще при Ярославі Мудрому як наслідування Константинопольської традиції, храм Св. Георгія в Києві був освячений 26 листопада київським митрополитом Іларіоном (пам'ять про цю подію внесена до святців); в ньому відбувалось настолування новопосвячених єпископів; до середини XVII ст. згадки про нього відсутні; відбудований в 1674 р., але застарілий до середини XVIII ст. (*Петров Н.И.* Историко-топографические очерки… С. 148; *Ричка В.* «Київ — другий Єрусалим». С. 1180).

[333] *Петров Н.И.* Историко-топографические очерки… С. 148.

[334] Там само.

[335] В 1747 р. була освячена при придворному госпіталі церква в ім'я свв. Прав. Захарії та Єлизавети (*Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 60).

часи Єлизавети Петрівни внесли зміни до служби святим і праведним Захарію та Єлисаветі — її зробили довшою і урочистішою[336].

Тож з великою долею імовірності стрімку славу Охтирської ікони та спробу надати «нового дихання» культу Каплунівської ікони слід пояснювати не стільки «єлизаветинським потеплінням» у ставленні до чудотворних святинь, яке знайшло вияв чомусь лише відносно двох українських культів із ряду аналогічних, як прагненням імператриці символічно утвердити свій вплив на цих землях. Відомо, що під час «єлизаветинського потепління» синхронно з визнанням Охтирської ікони Синод заборонив пошановувати мощі Івана Пустинного у В'ятський єпархії (15.05.1752 р.), сприймаючи цей культ як приклад марновірства[337]. Тож йдеться не просто про «єлизаветинське потепління» до чудотворних святинь, а саме про новоявлену святиню, яка своєю появою мала символізувати прихильність Богородиці до нової ситуації в краї, освятити владу Російської імперії на цих землях.

Інакше складно пояснити відмову у визнанні за чудотворний образ Володимирської Богородиці, який привіз до Києво-Межигірського монастиря із Правобережжя монах Саватій, придбавши цю ікону, подібно до ієрея Іоана Уманова, у московських купців. На момент початку розслідування довкола Саватієвої ікони вже був сформований досить потужний народний культ, створено сказання про чудесну появу образу, де присутні основні складові такого жанру, вівся реєстр чудес, куди за один день (21 травня, пам'ять Володимирської ікони) могли вписувати по 27 зцілень. До ікони йшли молільники (здебільшого простолюди) навіть з унійного Правобережжя[338], приносили дари, які сумарно за кілька місяців (жовтень 1757 р. — березень 1758 р.) склали півтори тисячі рублів[339], що мало не в десять разів перевищувало прибутки Охтирського образу за відповідний проміжок часу (187 руб. 72 коп.[340]), і це при тому, що основний контингент дарителів до Охтирської ікони становили знатні особи, отже, сума разового дару в Охтирці значно перевищувала таку біля Саватієвої ікони. В монастирі біля цього образу за наказом ігумена регулярно відправлялись служби, а для самої ікони навіть був написаний

[336] *Яременко М.* Перед викликами уніфікації та дисциплінування… С. 33). Служба праведній Єлисаветі (5 вересня), пам'ять якої губилась у святцях за пам'яттю пророка Захарія, була спеціально складена в Москві на день тезоіменитства царівни Єлизавети Петрівни ще до її коронації в 1742 р. (*Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 12, 60).

[337] ПСПР. Вып. 2. Т. 3: 1746–52, ст. 473, № 12920.

[338] ЦДІАУК України, ф. 132, оп. 2, од. зб. 7, ар. 1–2.

[339] Там само, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3736, арк. 71 зв.

[340] Там само, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 3, арк. 76–106 зв.; Од. зб. 4, арк. 88–120.

тропар і кондак — як пояснив ігумен, запозичений із вміщеної в мінеї служби Володимирській іконі[341]. Тож хоч монах Саватій та архімандрит Києво-Межигірського монастиря Никанор[342] зробили максимум задля утвердження культу, Синод таки заборонив вшановувати їхню ікону.

Можна назвати ще цілий ряд українських святинь, які в синхронний до Охтирської ікони період марно претендували на синодальне визнання, хоча їхні культи на загал збігалися з охтирським.

2. Каплунівська та Охтирська ікони — дилема імперського вибору

Схоже, що первісно на роль символу приєднаного до Росії краю готували Каплунівську ікону саме як список Казанської — головної святині держави. Тож легенда прагне наслідувати сказання про Казанську та Володимирську ікони, з наголосом на чудесну роль образу в Полтавській перемозі (не виключено, що сконструйовану заднім числом). Але, попри свою прив'язку до Полтавської перемоги, Каплунівська ікона — це лише список (один із багатьох) із Казанської[343], образ якої вже став символом підкореної Казані. До того ж, в легенді про чудесну силу Каплунівського образу, проявлену ним у війні з «невірними» шведами-лютеранами, фігурує, хай навіть і в негативних коннотаціях, опальний гетьман Іван Мазепа, який визнавав силу цієї ікони. В Каплунівському храмі поруч із дарами Петра І зберігались і подаровані Мазепою «священическая риза зеленого бархату с вишитим золотым оплечьем» та єпітрахіль червоного оксамиту з таким же шитвом[344].

Із зміною міжнародної політики і встановленням дружніх відносин із Швецією втрачала актуальність апеляція каплунівської легенди до Полтавської битви як символічної перемоги православ'я над невірними. Тим

---

[341] «Архимандрит Никанор... на ікону Богородичную.. кіот ему іеромонаху Леониду приказал замалеватъ, и на томъ кистью **с месячной минеи Владимирской Богоматери тропарь и кондак написать,** почему де он іеромонахъ Леонидъ тот кіот малерским искуствомъ смалевавши на нем оніе **тропарь и кондакъ с переменою в тропаре града и написалъ**» (ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3736, арк. 45 зв., 35, 38, 41 зв.; Оп. 1024, од. зб. 504, арк. 13).

[342] ЦДІАК України, ф. 132, оп. 2, од. зб. 6, арк. 2–3; Ф. 127, оп. 1020, од. зб. 3736, арк. 38.

[343] В реєстрах чудотворних ікон, Каплунівська ікона згадується не під днем свого офіційного празнування (11.09), а лише в числі чудотворних списків Казанського образу (8.07) (*Поселянин Е*. Богоматерь. С. 268; *Архіеп. Сергій*. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 206; Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 268). Для празнування Каплунівській іконі використовували службу Казанській.

[344] *Филарет.* Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отд. III. С. 246–247.

більше, що Полтавська перемога мала свою окрему пам’ять і службу в святцях загальнодержавного рівня і не потребувала додаткового «освячення» через прославлення чудотворної ікони. Тому Каплунівська ікона, попри свій гучний старт, не зовсім підходила на відведену їй роль. Особливо це стало очевидним, коли в регіоні з’явилась нова святиня — Охтирська, оригінального за композицією, але великоросійського стилю письма (що побічно підтверджується визнанням цієї ікони старовірами, які не сприймали жодної «новини» в церковному житті та іконописі[345]). Уряд підтримував спочатку обидва культи, але зрештою зупинився на Охтирській іконі.

Саме посвята приділу новозбудованого в честь Охтирської ікони храму в честь небесних патронів імператриці підкреслює символічне значення, що надавалось охтирському культу, в якому були переплетеними (схоже, свідомо) культ Покладення ризи Богородиці у Влахерні та Покрова Богородиці, культ Богородиці Заступниці та культ, що розвинувся під патронатом тезоіменитої імператриці — праведних Захарія та Єлисавети.

Ми не знаємо, наскільки випадковим було зародження охтирського культу. Схоже, що він, подібно до більшості державнозначущих святинь, формувався як черговий народний культ[346], що добре підтверджується соціально-географічними характеристиками паломників та специфікою чудес в перші роки після явлення святині. Але саме через політику Єлизавети Петрівни, яка приділяла багато уваги ідеям освячення своєї влади і, схоже, «підшукувала» святиню, достойну стати символом упокорення краю, введення його в орбіту московської політики, було помічено цей культ незвичної за сюжетом ікони і звернуто на нього особливу увагу. Певний час простежуються вагання поміж Каплунівською іконою (список Казанської, що стала символом Російської держави), із її традиційною для подібного рівня святинь легендою про чудесний захист від ворога[347], та абсолютно новою і оригінальною Охтирською іконою, без сказання про чудесний захист на землі, але із зображенням молитви Богородиці перед

[345] *Лавров А.С.* Колдовство… С. 47; *Успенский Б.А.* Раскол и культурный конфликт XVII века // *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. I. Семиотика истории и семиотика культуры. Москва, 1996. С. 477–519.

[346] «Будучи санкціонованим з верху, культ чудотворної ікони отримував загальноросійське звучання, в його честь встановлювалось празнування. Тут відбувалось найважливіше — регіональний народний культ ставав загальноцерковним, і через це отримував можливість в майбутньому стати загальноросійським народним» (*Лавров А.С.* Колдовство… С. 231).

[347] *Нечаева Т.В.* Наблюдения… С. 116.

Розіп'ятим Христом, — ікона мала захисти не від земних ворогів, а стати заступницею на небесах.

3. Головна святиня краю — національна та імперська течії

У Ф. Спаського в переліку служб чудотворним образам, включаючи сучасні на час написання дослідження, не згадується окрема служба Охтирській іконі, але є присвячена її більш давній попередниці (явилась в кінці XVI ст.) із Слобожанщини, і, схоже, ще одній претендентці на роль головної святині регіону — Озерянській, щоправда, дослідник не вказав час написання цієї служби[348]. Озерянська ікона єдина із усіх українських святинь отримала чітку «спеціалізацію» — вона вважається покровителькою рибалок та мисливців, ось чому їй посвячена спеціальна молитва[349], що свідчить про її далеко не вузько локальну славу.

Озерянська ікона, за легендою, знайдена в траві під час косовиці (аналог із Охтирською!) селянином, який, не помітивши вчасно реліквії, необережно розрізав її навпіл косою. Перед іконою горіла запалена свічка (в охтирській легенді сама ікона сяяла подібно сонцю). Чоловік забрав святиню додому разом із свічкою, поставив серед домашніх образів, і на ранок ікона сама зрослась та почала чудотворити. Ця ікона належала до старої української школи письма («на холстє»), імовірно, була принесена на Слобожанщину першими поселенцями із західних регіонів[350]. Цей культ був суто народним, а легенда про появу вражає досить скромним, в порівнянні із Охтирською, залученням традиційних для жанру сказань про чудотворні святині топосів. Хоча сам жанр подібних сказань, схоже, був мало знаним в середовищі українських паломників до чудотворних святинь, які незанадто переймались питаннями чудесної появи реліквії (стартове чудо)[351], а письмові (рукописні) редакції подібних творів, схоже, не користувались в українських православних землях раннього нового часу тією популярністю, яку ми бачимо на російському прикладі. Зрозуміло, що така реліквія не підходила на роль символу упокорення краю, хоча, здається, вважалась однією із найбільших святинь регіону.

Озерянська ікона не згадана в святцях, а в довіднику архієпископа Сергія віднесена до III категорії — місцевошанованої святині. Празнування їй було покладене на 8 вересня — Різдво Богородиці. Причому на цей день припадає празнування іще цілого ряду суто

[348] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 295.

[349] Святые, коим Господь даровал особую благодать исцелять болезни и подавать помощь в других нуждах. Какому святому в каких случаях молиться. Москва, 2011. С. 81–82, 148–149.

[350] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 501–502.

[351] *Романова О.* Особливості формування… С. 83–88.

українських святинь — Почаївської, Домницької на Чернігівщині, Холмської, Софії Премудрості в Києві[352]. Згідно з С. Снесоревою, Озерянській іконі празнують в Фомину неділю (перша неділя після Паски)[353], а в сучасному довіднику празнування покладено на 30 жовтня / 12 листопада[354]. Тут бачимо вагання та непевність щодо приурочення Російською церквою празнування цій іконі. У XIX ст. було видано сказання про чудеса Озерянської ікони[355] — такої шани дослужилися лише найбільш шановані святині.

Прикметно, що знавець Слобожанщини Д. Багалій, в своїй праці про історію Слобідської України зауваживши «українськість» живопису Озерянської ікони[356], жодного разу не згадав про Охтирську чи Каплунівську ікони, очевидно, як «проросійські». При аналізі реєстрів паломників до Охтирської ікони ми відмітили, що, попри, здавалось би, широкий ареал пошановувачів, більшість із них пов'язані між собою родинними чи корпоративними зв'язками, тоді як значна частина населення, в тому числі і козацької старшини, прохолодо ставилися до цієї реліквії[357]. До сказаного можна додати, що до Охтирської ікони порідку звертались (щоб не сказати — взагалі оминали) представники патріотично налаштованої старшини. Зокрема, жодного разу не засвідчили свою шану нововявленій святині представники козацько-старшинських родин Квітки, Тев'яшові (возив лист до імператриці Єлизавети про нужди слобідського козацтва[358]), Власовські тощо. Натомість в числі паломників до Охтирки ми бачимо Кирила Розумовського[359] (брат фаворита імператриці Єлизавети), князя Шаховського та його родичів (уповноважений Анною Іоанівною проводити реформи на Слобожанщині), родину Лесевицьких[360] (бригадир Слобідських полків при князі Шаховському), родичів Є. Щербініна[361], що проводив слідство у справі козацької старшини Слобо-

---

[352] *Архіеп. Сергій*. Полный мѣсяцеслов Востока. Т. II. С. 275–276.

[353] Земная жизнь Пресвятой Богородицы… С. 501–502.

[354] Святые, коим Господь даровал особую благодать… С. 81.

[355] *Ковалевский А*. Сказание о св. чудотворной иконе Пресвятой Богородицы Озерянской. Харьков, 1892.

[356] *Багалій Д*. Історія Слобідської України. С. 176.

[357] *Романова О.* Чудеса Охтирської ікони Богородиці… С. 422–458.

[358] *Багалій Д*. Історія Слобідської України. С. 85.

[359] ЦДІАК України, ф. 51, оп. 3, од. зб. 13134, арк. 2.

[360] Представники цього роду хоч і не були удостоєні чудесних благ від ікони, проте щедро її обдаровували — відомо про 6 різночасових дарів від 4-х осіб (ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од зб. 40, № 157, 34, 58, 1753; од. зб. 4, № 79; од. зб. 3, № 204), та кілька разів засвідчували чудеса, що стались із їхніми знайомими (Музейний рукопис, № 155 та № 271).

[361] ЦДІАК України, ф. 2016, оп. 1, од. зб. 12, № 128, 258.

жанщини, наслідком чого стала ліквідація козацько-старшинського устрою в регіоні[362], та ін. Аналогічну вибірковість у шануванні Охтирської ікони бачимо і у випадку козацької еліти Гетьманщини (як-от майже повна відсутність представників старшини сусіднього Миргородського полку, за винятком родини Родзянок).

Висновок

У XVIII ст., коли питання православності Києва вже не ставилось під сумнів, а Київська митрополія була цілковито підпорядкована московському патріархові / Синоду, зникла потреба доводити святість цих земель проявленням нових святинь. Більше того, з посиленням наступу на українську автономію набуває гостроти питання про першість Києва чи Москви як духовного центру православ'я (ідеї «Київ — другий Єрусалим» та «Москва — третій Рим», варіант «Москва — другий Київ»[363]). Москва, відстоюючи своє право на давньоруську київську спадщину, взагалі не була зацікавлена в підтримуванні ідеї Києва як духовного центру православ'я в ті часи. Згідно з московською доктриною, після монголо-татарської навали і занепаду Києва, разом із переносом резиденції київських митрополитів спочатку до Володимира-на-Клязьмі, а потім до Москви, до останньої від Києва перейшла і святість як до нового духовного центру православ'я. Тепер тут зосереджувались всі духовні і релігійні символи, звідси ширилась благодать на новоприєднані до Московії землі.

Тож зверхність московського патріарха / Синоду над Київською митрополією, за такою логікою, видавалась цілком виправданою. Пропаганда новоявлених святинь в межах Київської митрополії була не в інтересах Москви. У XVIII ст. кілька разів перевидавали Києво-Печерський Патерик, що прославляв чудеса давньоруського періоду, однак жодного разу — Тератургіму, в якій описано чудеса, що стались в тій же Києво-Печерській лаврі, але в період, коли Москва вже перейняла святість давнього стольного граду Русі.

Підтримання ідеї про Київ як духовний центр сучасності, який продовжує «випромінювати» святість, ставив би під сумнів зверхність московського патріарха / Синоду над своїм духовним «батьком» — Київською митрополією. Тому в цей період в межах Київської митрополії не

[362] *Багалій Д.* Історія Слобідської України. С. 85–86.

[363] *Ричка В.* Володимир святий в історичній пам'яті. К., 2012. С. 88–89; *Його ж.* «Київ — другий Єрусалим»… С. 154–210.

було канонізовано жодного новоявленого українського святого[364] та не було прославлено жодної нової чудотворної ікони. До Синодальної редакції святців не було внесено жодного українського святого, крім подвижників давньоруського періоду.

Тож визнання і внесення до святців загального празнування Охтирській іконі було спланованим державою заходом, покликаним, з одного боку, змістити центр святості на українських землях із давніх і непокірних Москві духовних осередків Києва та Чернігова до більш лояльної до імперської столиці Слобожанщини. З іншого боку, державна підтримка культу Охтирської ікони, що явилась в час домінування в регіоні імперської влади, культу, в якому були переплетені воєдино символічні для Російської імперії культ Покрова Богородиці, Влахернський культ та культ праведної Єлизавети, — це демонстрація духовної зверхності Москви та тезоіменитої святій імператриці над цими землями, що ніби освячувались новоявленою іконою великоросійської манери письма. Уряд готував знищення автономії краю, що в часі збіглося із розвитком культу Охтирської ікони та спробою популяризації слави Каплунівської. Урядова підтримка місцевих святинь виглядала як покровительство для регіону, а ліквідація козацького устрою (1765) компенсувалась внесенням двох українських ікон до святців (1766), за зразком інших святинь державного рівня.

Подібно до того, як після підкорення Смоленська Москві була створена легенда про чудо Смоленської ікони та подвиг воїна Меркурія, злам опору Новгорода освячувався появою в регіоні Тихвинської ікони, а падіння Казані — обретінням Казанського образу, що доповнювалося кожного разу заснуванням монастирів на місці появи реліквій та храмів в Москві на честь цих святинь, які набули статусу загальнодержавних із внесенням празнування до святців, добре видно, як російська влада добирала на Слобожанщині ікону, гідну стати символом упокорення краю, а знайшовши таку, підносить її до рівня загальнодержавних святинь із записом до святців, поширює шановані списки образу в московських храмах та посвячує церкви на честь Охтирської ікони у власне російських землях.

Після підпорядкування Слобожанщини, що «освятилось» визнанням Охтирської ікони, наступною канонізацією української святині стали мощі Феодосія Углицького, архієпископа чернігівського (помер 1696 р.) — з

---

[364] Дозвіл на офіційне пошанування Макарія Овруцького у 1749 р. — це не канонізація новоявленого святого, а легалізація шанування вже визнаного суспільством святого, який постраждав від рук уніатів. В цьому дозволі є відгомін дискусії із уніатами за святість своєї віри. До того ж, пам'ять святого не була внесеною до загальнодержавних святців (ОДДС. Т. XXIX: 1749, ст. 619 (№ 494/51)).

1835 р. фіксуються перші чудеса зцілень, в 1869 р. встановлено місцеве пошанування з заупокійною літією і панахідою[365], а в 1896 р., згідно з Е. Голубінським, він канонізований до загального празнування[366]. Феодосій Углицький став п'ятим святим Російської Православної церкви, канонізованим до офіційного празнування після синодальних обмежень (першим канонізували Димитрія Ростовського в 1757 р.[367]), та першим українським святим нового часу, визнаним Синодом[368]. Зважаючи на те, що Чернігів був давнім конкурентом Києва в боротьбі за духовне лідерство, останнє значною мірою спричинилось до обмеження прав і пониження статусу Київської митрополії до рівня рядової єпархії.

Тож визнання Синодом нових українських святих або святинь відбувалося по мірі підпорядкування відповідного регіону Москві. Народна віра в чудотворні святині була використана як спосіб ідеологічної пропаганди, поставлена на службу імперській політиці. Першою серед українських святинь в оману імперської ласки потрапила Охтирська ікона, що ніби «підсумувала» знищення автономії Слобожанщини та цілковите поглинання її імперською ідеологією.

References

Abramovych, D. [Foreword, comm.], (1930). Kyievo-pechers'kyj pateryk. Kyiv [in Ukrainian].

Aleksandrovych, V. (2010). *Pokrov Bohorodytsi. Ukrains'ka seredn'ovichna ikonohrafiia.* L'viv: Instytut Ukrainoznavstva im. Ivana Kryp'iakevycha NAN Ukrainy. [in Ukrainian].

Bahalij, D. (1990). *Istoriia Slobids'koi Ukrainy.* Kharkiv: Vydavnytstvo «Osnova» pry kharkivs'komu derzhavnomu universyteti [Pam'iatky istorychnoi dumky Ukrainy]. [in Ukrainian].

CHudesnye istseleniya, sluchivshiesya pred ikonoyu Bozhyya Materi «Vsekh skorbyashhikh radost'» chto v Akhtyrskom Svyato-Troitskom monastyre s" predvaritel'nym" skazaniem" ob" ehtoj ikonѣ i samom" monastyrѣ, (1884). (4 th ed). KHar'kov. [in Russian].

CHugreeva, N.N. (2009). *Kazanskaya Kaplunovskaya ikona Bogomateri i pobeda pod Poltavoj, in Poltava. K 300-letiyu Poltavskogo srazheniya*. Sbornik statej, 302–312. Moskva. [in Russian].

Dukhovnyj rehlament, (1722). Moskva. [in Russian].

[365] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. С. 261.

[366] *Голубинский Е.* История канонизации… С. 173.

[367] Там же. С. 169–173; ОДДС. Т. 32: 1752. Ст. 583–592 (№ 222/28).

[368] Святитель Димитрій Ростовський, хоч і був за походженням українець, проте служив в Росії і прославився як російський святий.

Dziuba, O. (2012). *Pryvatne zhyttia kozats'koi starshyny XVIII stolittia (na materialakh epistolirnoi spadschyny).* Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy. [in Ukrainian].

Edlinskij, G. (1838). *Opisanie yavlenij chudotvornykh ikon Presvyatoj Bogoroditsy s prazdnikami vremeni, kogda oni sluchilis', i mest, gde siya svyatyya ikony nakhodyatsya, v kakiya chisla byvaet prazdenstvo im, i po kakomu sluchayu onoe ustanovleno.* Moskva. [in Russian].

Filaret. (1857). *Istoriko-statisticheskoe opisanie KHar'kovskoj eparkhii.* Otdelenie III. Uezdy Akhtyrskij i Bogodukhovskij, Sumskij i Lebedinskij. Moskva. [in Russian].

Filaret. (1857). *Istoriko-statisticheskoe opisanie KHar'kovskoj eparkhii.* Otdelenie 4. CHuguevskie okrugi voennago poseleniya; Uѣzdy — Zmievskoj i Volchanskij. KHar'kov. [in Russian].

Filaret. (1858). *Istoriko-statisticheskoe opisanie KHar'kovskoj eparkhii.* Otdelenie 5. Izyumskij, Kupyanskij i tarobѣl'skij uѣzdy; Kupyanskie i Starobѣl'skie okrugi voennago poseleniya. KHar'kov. [in Russian].

Golikov I.I. (1913). Deyaniya Petra Velikago, mudrago preobrazitelya Rossii, sobrannyya iz" dostovernyx" istochnikov i rasspolozhennyya po godam". T. 15. Izd. (2-th ed), Moskva. [in Russian].

Golubinskij, E. (1903). *Istoriya kanonizatsii svyatikh v Russkoj tserkvi*. (2nd ed.). Moskva. [in Russian].

Hurzhij, O. (2019). *Ukraina v suspil'no-politychnykh kombinatsiiakh impers'koho uriadu Rosii (30–90-ti rr. XVIII st.).* Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy. [in Ukrainian].

Isichenko, Yu. A. (1990). *Kyievo-Pechers'kyj pateryk u literaturnomu protsesi kintsia XVI — pochatku XVIII st. na Ukraini*. Kyiv: Naukova dumka. [in Ukrainian].

Izobrazhenie ikon Presvyatyya Bogroditsy v Pravoslavnoj tserkvi proslavlyaemykh, s kratkimi o nikh skazaniyami i s prisovokupleniem umilitel'nykh molenij k" Bozhiej Materi. (1848). Moskva. [in Russian].

Kanonik, (1749). Kyiv, drukarnia Kyievo-Pechers'koi lavry. [in Ukrainian]

Kiselev, A. A. (prot.), (1992). *CHudotvornye ikony Bozhiej Materi v russkoj istorii* / sost., vstup. st., primech. V.A. CHalmaeva. Moskva: «Russkaya kniga». [in Russian].

Kizlova, A. A. (2007). Pobutuvannia shanovanykh sviatyn' u monastyriakh staroho Kyieva i Kyievo-Podolu (seredyna XVIII — ser. XIX stolit'). *Lavrs'kyj al'manakh. Kyievo-Pechers'ka lavra v konteksti ukrains'koi istorii ta kul'tury: Zb. nauk. prats'*, (19), 64–69. Kyiv: Natsional'nyj Kyievo-Pechers'kyj istoryko-kul'turnyj zapovidnyk. [in Ukrainian].

Komarnyts'kyj A. *Protses evoliutsii ta znachennia monumental'noho obrazu* from: http://nz.ethnology.lviv.ua [in Ukrainian].

Komarnyts'kyj, A. S. (2014). Davn'okyivs'ki tradytsii kul'tu Divy Marii. *Visnyk Kharkivs'koi Derzhavnoi akademii dyzajnu i mystetstv (KhDADM*), (4–5) 55–56. [in Ukrainian].

Kondakov, N. P. (1914). *Ikonografiya Bogomateri*. Vol. I. Sankt-Peterburg. [in Russian].

Kondakov, N. P. (1915). *Ikonografiya Bogomateri*. Vol. II. Sankt-Peterburg. [in Russian].

Kovalevskij, A. (1892). *Skazanie o sv. chudotvornoj ikone Presvyatoj Bogoroditsy Ozeryanskoj*. KHar'kov. [in Russian].

Krasheninnikova O. A. (2016). Sinodal'nye reformy petrovskogo vremeni i krizis traditsionnogo predstavleniya o svyatosti. (St. Synod's Reforms at the Time of Peter the First and the Crisis of Old-Russian Christian Piety). Kul'turnoe nasledie Rossii. (2), 49–55. [in Russian].

Krasilin, M. M. (2001). «Ikonizatsiya» gosudarstvennosti, in M. M. Krasilin (ed.) *Russkaya pozdnyaya ikona ot XVI do nachala XIX stoletiya. Sbornik statej*, 45–58. Moskva. [in Russian].

Krushel'nitskaya, E. V. [Foreword, transl. (per.), comm.], (2004). *Kniga ob ikone Bogomateri Odigitrii Tikhvinskoj.* Sankt-Peterburg: Izdatel'skij Dom «Russkaya Simfoniya». [in Russian].

Kuchkin, V. A. & Sumnikova T. A. [Foreword, Comps.], (1996). Drevnejshaya redaktsiya skazaniya ob ikone Vladimirskoj Bogomateri, in A.M. Lidov (ed.) *CHudotvornaya ikona v Vizantii i Drevnej Rusi*, 476–510. Moskva: «Martis». [in Russian].

Lavrov, A. S. (2000). *Koldovstvo i religiya v Rossii. 1700–1740 gg.* Moskva: «Drevlekhranilishhe». [in Russian].

Lyzhin, N. P. (1857). *Stolbovskij dogovor i peregovory, emu predshevstvovashie*. Sochinenie N.I. Lyzhina s prilozheniem Aktov. Sankt-Peterburg. [in Russian].

Malakhova, A. S. & Malakhov, S. N. (2014). *Fenomen bolezni v soznaniii i povsednevnoj zhizni cheloveka Drevnej Rusi (XI — nachalo XVII veka)*. Armavir. [in Russian].

Maslijchuk, V. (2007). *Provintsiia na perekhresti kul'tur (doslidzhennia z istorii Slobids'koi Ukrainy XVII–XIX st.).* Kharkiv: Kharkivs'kyj pryvatnyj muzej mis'koi sadyby. [in Ukrainian].

Matonin, V. & Bedina, N. (2019). «Sluzhba blagodarstvennaya o velikoj pobede, sodeyannoj pod Poltavoj»: istoricheskie syuzhety i barochnye literaturnye formy v traditsionnom bogosluzhebnom tekste (Divine Service of Thanksgiving on the Great Victory at Poltava»: historical subjects and literary forms of the Baroque in the traditional liturgical text). *Idei i idealy — Ideas and Ideals* (Vol. 11), № 3, ch. 1, 180–193. Novosibirsk: Novosibirskij gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet, Novosibirskij gosudarstvennyj universitet ehkonomiki i upravleniya [in Russian].

Matonin, V. N. (2014). CHekuevskij spisok «Sluzhby blagodarstvennoj» v chest' Poltavskoj pobedy: ideologema «svyashhenstva, tsarstva i zemstva» (Chekuevo copy of the «Thanksgiving Service...» to commemorate the Battle of Poltava: the «priesthood, kingdom, zemstvo» ideologeme). Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) Federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki (Institute of Social, Humanitarian and Political Sciences, Northern (Arctic) Federal University named after M.V. Lomonosov), 150–157. Arkhangelsk. [in Russian].

Mineia obschaia, (1796). Kyiv, drukarnia Kyievo-Pechers'koi lavry. [in Ukrainian].

Mineia, (1734). Kyiv, drukarnia Kyievo-Pechers'koi lavry. [in Ukrainian].

Minolohion, si est' mesiatseslov obschaho posledovaniia…, (1718). Kyiv, drukarnia Kyievo-Pechers'koi lavry. [in Ukrainian].

Nechaeva, T. V. (1995). Nablyudeniya nad zhanrovymi osobennostyami skazanij o chudotvornykh ikonakh. *Germenevtika drevnerusskoj literatury*. Sb. 8, 102–123. Moskva. [in Russian].

Opisanie dokumentov i del, khranyashhikhsya v arkhive Svyatejshago Pravitel'stvuyushhago Sinoda. T. 32: 1752 r. (1915). Petrograd [in Russian].

Opisanie dokumentov i del, khranyashhikhsya v arkhive Svyatejshago Pravitel'stvuyushhago Sinoda. T. XXIX: 1749. (1913) Sankt-Peterburg [in Russian].

Petrov, N. I. (1897). *Istoriko-topograficheskie ocherki drevnego Kieva (s planom drevnyago Kieva 1638 g.).* Kiev. [in Russian].

Plyukhanova, M. B. (1995). *Syuzhety i simvoly Moskovskogo tsarstva.* Sankt-Peterburg: «Akropol'«. [in Russian].

Plyukhanova, M. B. (2016). *«Kiprѣnie svѣta»: Russkie Odigitrii v liturgicheskoj poehzii i v istorii*. Sankt-Peterburg: izdatel'sto «Pushkinskij dom». [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. T. II: 1722 r. Sankt-Peterburg, 1872. [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. T. III: 1723, Sankt-Peterburg, 1875. [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. T. IV: 1724–1725 pp. Sankt-Peterburg, 1876. [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. T. V: 1725–1727 pp. Sankt-Peterburg, 1881. [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. Вып. 2. Т. 2: 1744–1745. Sankt-Peterburg, 1907. [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. Вып. 2. Т. 3: 1746–1752 гг., Sankt-Peterburg, 1912. [in Russian].

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporyazhenij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedaiya. Вып. 2. Т. 4: 1753–28.06.1762 гг. Sankt-Peterburg, 1912. [in Russian].

Polnyj khristianskij mesyatsoslov s prisovokupleniem raznikh statej k rossijskoj istorii i kievskoj ierarkhii otnosyashhikhsya. (1845). Kyiv: druk. Kyievo-Pechers'koi Lavry [in Ukrainian].

Polnyj khristinaskij mesyatsoslov vsekh svyatykh prazdnuemykh pravoslavnoyu grekovostochnoyu ttserkov'yu… (1818). Moskva: tip. Sinoda [in Russian].

Polnyj khrystyanskyj mesiatseslov vsekh sviatykh, prazdnuemykh pravoslavnoiu Hrekovostochnoiu Tserkov'iu… (1813), Moskva: Synodal'naia typohrafyia. [in Russian].

Poluustav (1682). Kyiv, druk. Kyievo-Pechers'koi Lavry, [in Ukrainian].

Poluustav (1691). Kyiv, druk. Kyievo-Pechers'koi Lavry [in Ukrainian].

Poluustav, (1682). Kyiv: Kyivo-Pechers'ka Lavra. [in Ukrainian].

Poluustav, (1691). Kyiv: Kyivo-Pechers'ka Lavra. [in Ukrainian]. Poselyanin, E. (2017). *Bogomater': Polnoe ilyustrirovanoe opisanie eya zemnoj zhizni i posvyashhenykh eya imeni chudotvornykh ikon*. B.m. [in Russian]

Poslѣdovanie tserkovnago pѣniya, sobranïya vsєlenskago ot mstsa septevrïya do mestsa avgusta (1807). Klintsi. [in Russian].

Prokop'iuk, O. (2010). *Kyivs'ka Mytropoliia: topohrafiia posviat. Rekonstruktsiia reiestru khramiv za vidomostiamy pro tserkovnosluzhyteliv (1780–1783).* Kyiv: DP «NVTs «Priority». [in Ukrainian].

Prokop'iuk, O. B. (2010). Shanuvannia sviatyn' Sofii Kyivs'koi kriz' pryzmu prybutkovo-vytratnykh knyh monastyria abo pro «mozhlyvosti» sche odnoho dzherela, in *Sofijs'ki chytannia. Materialy V mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii «Dukhovnyj potentsial ta istorychnyj kontekst khrystyians'koho mystetstva» (m. Kyiv, 28–29 travnia 2009 r.), 328–329.* Kyiv: Natsional'nyj zapovidnyk «Sofiia Kyivs'ka». [in Ukrainian].

Prolog (1675). Moskva: tip. Sinoda [in Russian].

Rancour-Laferriere, D. (2005). *Traditsiya pochitaniya ikon Bogomateri v Rossii glazami amerikans'kogo psikhoanalitika* . [The Joy of All Who Sorrow: Icons of the Mother of God in Russia]. Per. s angl. Georgieva, A. (Trans). Moscow [in Russian].

Romanova, O. (2014). Areal palomnykiv ta mekhanizm poshyrennia informatsii pro chudotvornu sviatyniu (na prykladi ikony Sviatytelia Mykolaia v s. Lazorky Pyriatyns'koi protopopii), in V. Smolij (ed.). *Rann'omoderna Ukraina na perekhresti tsyvilizatsij, kul'tur, derzhav ta rehioniv*, 178–270. Kyiv: IIU NANU [in Ukrainian].

Romanova, O. (2020). Chudesa Okhtyrs'koi ikony Bohorodytsi i narodna pobozhnist': mezhi ta shliakhy poshyrennia kul'tu, in V. Smoliy (ed.). *Liudyna, suspil'stvo, vlada v davnij ta rann'omodernij Ukraini: konteksty istorychnoi prezentatsii. Kolektyvna monohrafiia,* 410–471. Kyiv: IIU NANU. [in Ukrainian].

Romanova, O. (2020). Osoblyvosti formuvannia «narodnykh» kul'tiv chudotvornykh sviatyn' (na prykladi ikony Sviatytelia Mykolaia v s. Lazirky Pyriatyns'koi protopopii)? in I. Skochylias & M. Yaremenko (ed.). *V orbiti khrystyians'koi kul'tury (Materialy naukovoi konferentsii do 1030-richchia khreschennia Rusi. Kyiv, 25–26 zhovtnia). Nauk. zb., 77–105.* L'viv: vydavnytstvo UKU. (Seriia: «Kyivs'ke khrystyianstvo», t. 21). [in Ukrainian].

Romanova, A.A. (2016). *Pochitanie svyatykh i chudotvornykh ikon v Rossii v kontse XVI — nachale XVIII v.: religioznaya praktika i gosudarstvennaya politika*. Disser. … d-ra istor. nauk. (Doctor’s thesis). Sankt-Peterburg [in Russian].

Rychka, V. (2005). *«Kyiv — druhyj Yerusalym» (z istorii politychnoi dumky ta ideolohii seredn'ovichnoi Rusi).* Kyiv: IIU NANU. [in Ukrainian].

Rychka, V. (2012). Volodymyr Sviatyj v istorychnij pam'iati. Kyiv: vydavnychyj dim «Skif». [in Ukrainian].

Samoilova, T. E. (2003). K ystoryy voznyknovenyia tradytsyy napysanyia mernykh ykon (About the origins of the tradition of «Measure icons»), in *Drevnerusskoe iskusstvo. Russkoe iskusstvo pozdnego srednevekov'ya: XVI vek*, 360–365. Sankt-Peterburg. [in Russian].

Sergij, Arkhiep. (1901). *Polnyj mѣsyatseslov Vostoka. Vol. II. Svyatoj Vostok / D.B. arkhiepiskopa Sergiya.* (2th ed.). Vladimir. [in Russian].

Shul'ha, Ya.M. (2015). *Palomnytstvo do kyivs'kykh pravoslavnykh sviatyn' u XVIII st.: sotsioantropolohichnyj vymir.* Dysertatsiia na zdobuttia naukovoho stupenia kandydata istorychnykh nauk. Kyiv. [in Ukrainian].

Snessoreva, S. [Foreword, ed], (2012). *Zemnaya zhizn' Presvyatoj Bogoroditsy s opisaniem Ee ikon* (2nd ed.). Kiev: Tipografiya Kievo-Pecherskoj Lavry. [in Russian].

Sorokaty, V. (2003). The church building and the icinistasis' in Novgorod from the middle to the end of the 16th century *Drevnerusskoe iskusstvo. Russkoe iskustvo pozdnego srednevekov'ya: XVI vek*, 237–267. Sankt-Peterburg, 2003. [in Russian].

Spasskij, F. G. (2008). K proiskhozhdeniyu ikony i prazdnika Pokrova. in F. G. Spasskij. *Russkoe liturgicheskoe tvorchestvo*, 357–371. Moskva. (seriya «Liturgicheskaya biblioteka»). [in Russian].

Spasskij, F. G. (2008). Russkoe liturgicheskoe tvorchestvo. In F. G. Spasskij, *Russkoe liturgicheskoe tvorchestvo*, 1–315. (2nd ed). Moskva. (seriya «Liturgicheskaya biblioteka»). [in Russian].

Svyatye, koim Gospod' daroval osobuyu blagodat' istselyat' bolezni i podavat' pomoshh' v drugikh nuzhdakh. Kakomu svyatomu v kakikh sluchayakh molit'sya (2011). Moskva: Bratstvo svyatogo apostola Ioanna Bogoslova (2nd ed.). [in Russian].

Tolochko, O. P. (1991). Vlakherns'ka lehenda u Kyievo-Pechers'komu pateryku i Klovs'kyj Stefanych monastyr. *Arkheolohiia (*2) 58–69. [in Ukrainian].

Umanov, I. I., svyashh. (1859). *Drevnee skazanie o yavlenii chudotvornoj ikony Bogomateri Kaplunovskiya, pis'meni predannoe ot svidetel'stva svyashh. Ioanna Umanova*. KHar'kov. [in Russian].

Usenko, P. H. (2003). Vijna 1812 r. In *Entsyklopediia istorii Ukrainy* (Vol. 1, pp. 688). Kyiv: Naukova dumka, from: http://www.history.org.ua/?termin=Vijna_1812 [in Ukrainian].

Uspenskij, B.A. (1996). Raskol i kul'turnyj konflikt XVII veka, in B. A. Uspenskij. *Izbrannye trudy. T. I. Semiotika istorii i semiotika kul'tury*, 477–519. Moskva. [in Russian].

Yakovenko, N. (2002). Symvol «Bohokhranymoho hrada» u pamiatkakh kyivs'koho kola (1620–1640-ti roky), in N. Yakovenko. *Papralel'nyj svit. Doslidzhennia z istorii uiavlen' ta idej v Ukraini XVI–XVII st.*, 296–332. Kyiv. [in Ukrainian].

Yakovenko, N. (2018). Tvorennia lokal'nykh «prostoriv viry»: topohrafiia i sotsial'na stratyhrafiia palomnytstva v Ukraini XVIII stolittia (za knyhamy chud Pochaivs'koi ta Okhtyrs'koi bohorodychnykh ikon). Zapysky Naukovoho tovarystva imkni Tarasa Shevchenka, 271, 209–230. L'viv. [in Ukrainian].

Yakovenko, N. (2020). Okhtyrs'ka chudotvorna ikona: prostir i semiotyka relihijnoho dosvidu. In I. Skochylias, & M. Yaremenko (ed). *V orbiti khrystyians'koi kul'tury (Materialy naukovoi konferentsii do 1030-richchia khreschennia Rusi. Kyiv, 25–26 zhovtnia). Nauk. zb.,* 46–57. L'viv. (Seriia: «Kyivs'ke khrystyianstvo», t. 21). [in Ukrainian].

Yaremenko, M. (2017). *Pered vyklykamy unifikatsii ta dystsyplinuvannia: Kyivs'ka pravoslavna mytropoliia u XVIII stolitti*. L'viv, 2017. (Seriia «Kyivs'ke khrystyianstvo», t. 4). [in Ukrainian].

Zapasko, Ya. & Isaievych Ya. (1981). *Kataloh starodrukiv, vydanykh na Ukraini.* Kn. I (1574–1700) [Pamiatky knyzhkovoho mystetstva]. L'viv: «Vyscha shkola». [in Ukrainian].

Zapasko, Ya. & Isaievych Ya. (1984). *Kataloh starodrukiv, vydanykh na Ukraini.* Kn. 2, ч. 1 (1701–1764). L'viv: «Vyscha shkola». [in Ukrainian].

Zatyliuk, Ya. (2016). «Vynajdennia» mohylians'koi sviatyni: najdavnishi vidomosti pro Kyievo-Brats'ku ikonu Bohorodytsi ta ikhni konteksty, in N. Yakovenko

(ed.). *Shliakh u chotyry stolittia. Materialy mizhnarodnoi naukovoi konferentsii «AD FONTES — DO DZhEREL» do 400-i richnytsi zasnuvannia Kyievo-Mohylians'koi akademii,* 82–95. Kyiv: Natsional'nyj universytet Kyievo-Mohylians'ka akademiia. [in Ukrainian].

ZHurova L. (2015). Skazaniya o chudotvornykh ikonakh v strukture litsevogo letopisnogo svoda. *Quaestio Rossica*·(3), 179–199. Ekaterinburg: Ural Federal University. [in Russian].

Antonov, V. (svyashh.) (ed., per. z pol'sk.), (1893). *CHudesa, sovershivshєsya v Kyєvo-Pecherskoj lavre, po svidetel'stvu iєromonakha onoj, Afanasiya Kal'nofojskago, izlozhennє v knige «Teraturgim'», im'-zhe sostavlennoj i napechatannoj v' topografii Kyєvo-Pecherskoj Lavre v 1638 godu.* Kyev. [in Russian].

SHHennikova, L. A. *(2002)*. *Akhtyrskaya ikona Bozhiej Materi, in Pravoslavnaya ehntsiklopediya.* (Vol. IV), 217–218. Moskva: TSerkovno-nauchnyj tsentr «Pravoslavnaya ehntsiklopediya» from: https://www.pravenc.ru/text/77220.html [in Russian].

SHHennikova, L. A. (2020). «Blagoveshhenie Ustyuzhskoe», ikona Bozhiej Materi, in *Pravoslavnaya ehntsiklopediya pod redaktsiej Patriarkha Moskovskogo i vseya Rusi Kirila* (Vol. 5) from: https://www.pravenc.ru/text/149271.html [in Russian].

EHtingof, O.E. (2000). Agiosoritissa, in *Pravoslavnaya ehntsiklopediya*, (Vol. 1), 254. Moskva. from*:* https://www.pravenc.ru/text/63308.html). [in Russian].

EHtingof, O.E. (2000). *Obraz Bohomatery. Ocherky vyzantyjskoj ykonohrafyy XI–XIII vv.* Moskva, «Prohress-Tradytsyia». [in Russian].

Oxana Romanova
Candidate of Historical Sciences, senior research worker,
Institute of History of Ukraine NASU
(Ukraine, Kyiv)
e-mail: oxana20rom@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5340-7064

PHENOMENON OF THE OKHTYRSKA ICON OF THE HOLY VIRGIN AND RUSSIAN IMPERIALISM

The cult of the Okhtyrska icon of the Holy Virgin was developed on Slobozhanshchyna from the mid of XVIII. It was the only cult of the Ukrainian icons that was officially approved by Synod as a miracle-making icon. The commemorating of the icon was included into Svyatsi (the Orthodox ordo of Julian calendar) in the beginning of XIX. This action was a result of the personal favour of Russian Empress Elizaveta to the icon and the «thaw of the Elizaveta's epoch» in the relation of the Russian state toward the miracle-making icons. The question is why the Okhtyrka icon of the Blessed Virgin was chosen for official canonization among other Ukrainian icons which could be proclaimed officially to be the miracle-making. Not Elizaveta alone, but a number of other Russian Emperors also endorsed this icon cult. So the problem is far beyond the personal preference of the Russian Empress.

Comparative analyses of such parameters of the icon cult as the described miracles of the icon, and the areal of its venerators' pilgrimage and their social features prove these parameters don't differ the parameters of other Ukrainian people icon cults. The pilgrims regarded this icon as ordinary icon cult, without idea of its uncial supernatural features. In contrary, the study of the narratives connected with this cult (skazannya about icon) attests this narrative includes all the components of the narratives of classical miracle icon cults. Hence the authors compiled this narrative were familiar with the canon of the genre of the miracle literature and intentionally made the narrative and its topics within this canon. The Okhtyrska icon cult is an intentional amalgam of such Orthodox cults as Protection of the Holy Virgin (Pokrova), the adoration of Maphorion in Blachernae, cult of The Most Holly Mother of God as Patroness (Zastupnytsya, ή Άγιοσορίτισσα), cults of saint Zachariah and saint Elizabeth (patrons of Empress Elizaveta). All these cults were of great importance for legalization of Russian Empire. The cult of Okhtyrka icon of the Holy Virgin shares the common characteristics with these classical cults of the miracle icons in Orthodoxy, hence this icon had a special ideological value in the program of sacral legitimization of Russian imperial power in the region. It became the symbol of submission of the region, its inclusion in the realm of the Moscow Christianity.

Keywords: *Okhtyrska icon of the Holy Virgin, miracle-making icon, narrative about icon (skazannay pro ikonu), popular religion cult, official religion, commemoration of icon (praznuvannay ikoni), ideology, Russian empire, Orthodox ordo (svyatsi).*

УДК 330.1:(4-15)+(477) “XVIII ст.”

Олександр Гуржій
доктор історичних наук,
головний науковий співробітник,
Інститут історії України
НАН України (Київ, Україна),
oleksandrgurzij003@gmail.com

XVIII ст. ЯК ПОВОРОТНИЙ ЕТАП У РОЗВИТКУ БУРЖУАЗНИХ ВІДНОСИН ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИХ КРАЇН І ГЕТЬМАНЩИНИ

Анотація. Метою статті *є комплексний історико-порівняльний аналіз становлення базисної основи нових виробничих відносин у найбільших країнах Західної Європи та співставлення схожого процесу в Гетьманщині.* ***Новизна дослідження:*** *на основі оригінальних джерел і значної кількості іноземної і вітчизняної літератури вперше в українській історичній науці обґрунтовано доведено і практично показано закономірність багатьох соціально-економічних явищ, характерних як загалом для Європи, так і України зокрема. При цьому виявлено також специфіку в господарському становищі окремих держав, пояснено певні часові розбіжності в їхньому суспільно-політичному розвитку.*

Ключові слова: *Західна Європа, Україна, Гетьманщина, розвиток виробничих відносин, соціальні групи, населення.*

Для більшості західноєвропейських країн ранній модерний час особливо виразно позначився на становленні базисної основи, а не лише проявів, нових виробничих відносин майже всіх галузей господарства, співпав із законодавчим оформленням кількох великих станових груп, зокрема, купецтва. Саме купці, поряд із заможними підприємцями, стали найяскравішими виразниками нових економічних потреб у тогочасному суспільстві. Роль і тих, і тих є великою у справі накопичення первісного капіталу. Хоча промисловість здебільшого продовжувала зберігати характер ремісничого та «домашнього» виробництва, паралельно все частіше засновувалися потужні мануфактури, що об’єднували в процесі функціонування чимало найманих робітників, щоправда, ще з ручним способом праці. Тим не менш, цими людськими профільними спільнотами досить часто керував торговий капітал.

Наприклад, в Англії внаслідок революційних змін і в період правління Кромвеля в економіці помітно домінують торговельні інтереси, які протягом XVIII ст. неабияк посилюються і стають прерогативою ледь не всієї зовнішньої політики. Як писав Макс Беер, «за допомогою комерційних, колоніальних і військових підприємств дипломатія і парламент, дворянство та фінансовий капітал відкрили й монополізували широкі ринки для торгівлі та промисловості. Вони успішно боролися проти Нідерландів і Франції, придушили промислову конкуренцію Ірландії, в корені затисли промислові починання Північної Америки та заснували Індійську імперію. Вони створили банки, торговий флот, мануфактури, експропріювали маси дрібних селян і перетворили їх на пролетарів, які, однак, швидко знайшли собі роботу...»[1].

Соціально-економічний розвиток в Англії найбільш помітно проявлявся, по-перше, у подальшому розширенні *єдиного національного ринку*, що склався вже в XVI ст. В Україні цей процес відбувався головно з другої половини XVII ст., та і то в дуже обмеженій формі через політичну розчленованість, значну підпорядкованість загальноросійській конкуруючій торгівлі. По-друге, у зростанні міст і пов’язаним з цим усе прогресуючим відокремленням ремесла та торгівлі від землеробства. По-третє, у виділенні в найбільш перспективні промислові й економічні осередки окремих міст. Останнє слід розглядати як типове й закономірне явище для всієї Європи, хоча темпи цього процесу в державах могли бути різними.

На межі XVII–XVIII ст. городяни в Англії становили понад 25% усіх жителів, лише в Лондоні міщан налічувалося до 10% серед інших верств. Останні здебільшого підпорядковували свою діяльність потребам ринку та промисловості. Якщо на той час населення Лондона перевалило за півмільйона, то інших, порівняно великих, міст досягало 10–20 тис. У 20-х роках XVIII ст. багато в чому вирізнялися осередки вовняної переробки — Бредфорд, Вустер, Галіфакс, Геддерсфілд, Йорк, Лідс, Момсбері, Норвич і т. д. Однак постійне населення в окремих з них зростало поволі. Так, на середину століття Галіфакс налічував усього 6 тис. мешканців. Щоправда, до міського вовняного виробництва та економіки активно долучалися жителі околиць, навколишніх містечок і сіл.

Англію того періоду слід визнати однією із знакових економічно розвинутих країн Європи, де в найбільшій мірі населення було втягнуте в орбіту формування внутрішнього ринку. І це незважаючи на те, що за

[1] *Беер М.* Всеобщая история социализма и социальной борьбы / Перевод с немецкого М.Я. Витоль. Москва–Ленинград, 1927. С. 325.

кількістю жителів вона поступалася, наприклад, Іспанії майже вдвічі, а Франції — більш ніж утричі[2].

Все більшої ваги для позитивних зрушень у господарстві набирала торгівля і в Гетьманщині. Вже за правління І. Скоропадського (1708–1721) розпочалася то відверта, то прихована боротьба між українськими та російськими купцями за західноєвропейські ринки збуту товарів, яку досить владно підпорядкував на користь імперії Петро І[3]. Однак уже на той період, як вважають деякі сучасні дослідники, можна твердити про певні традиції транзиту західноєвропейської продукції через українські терени. Зокрема, на думку вітчизняного історика Т. Гончарука, за гетьманування Данила Апостола (1727–1734) тривали спроби організації постачання західноєвропейських товарів через Лівобережну Україну та Запорожжя. Вони мали місце до кінця XVIII ст.[4]

Вихід на зарубіжжя українських купців значною мірою визначало формування та поступове розширення загальнонаціонального ринку, що в свою чергу зумовлювали такі фактори: збільшення великих торгових центрів-міст, а в них кількості жителів, які відійшли від землеробства; зростання рівня промислового виробництва; спеціалізація регіонів, котра ставала все більш помітною в процесі товарообміну; втягнення сільського господарства в товарно-грошові відносини; перелаштування мануфактур на капіталістичні форми та оплату праці.

Водночас слід враховувати і той фактор, що протягом означеного періоду серед українців — поміщиків і державних службовців — помітно поширилося вивчення іноземних мов, зросла їхня вагомість під час професійного спілкування. Так, «Географічні описи Києва та Київського намісництва 1775–1786 рр.» зафіксували непоодиноке проживання чужинців, «обертающихся временно у некоторых владельцов во обученіи детей немецкаго и французскаго языков, так как и находящихся в государственной службе»[5].

Важливо зазначити, що в XVIII ст. руйнація «традиційних» відносин середньовічної доби активізувалася не лише в провідних країнах Західної Європи, а й у «консервативних» Польщі, Росії, Японії та Китаї. Причому цей процес не можна розглядати окремо від технічних винаходів того часу. Наприклад, без масового поширення самопрядки в європейських державах важко уявити кардинальні технологічні зрушення в текстильній

---

[2] *Мотылев В.Е.* Экономическая история зарубежных стран. Эпоха домонополистического капитализма. Москва, 1961. С. 89.

[3] *Гуржій О.* Іван Скоропадський. Київ, 2004. С. 175–194.

[4] *Гончарук Т.Г.* Транзитна торгівля в Україні кінця XVIII — першої половини XIX ст.: Автореф. ... докт. іст. наук. Київ, 2010. С. 11.

[5] Описи Київського намісництва 70–80 років XVIII ст. Київ, 1989. С. 44.

промисловості. Зокрема, в Англії ткач і технічний майстер Кей розробив «летючий човник», що неабияк прискорив і полегшив роботу мануфактурника при виготовленні більш широких полотнищ тканин (1733). Водночас тесляр і винахідник Джон Уайтт розробив і застосував витяжний валик у прядильні. 1765 р. ланкаширський спеціаліст Джемс Гаргревс винайшов прядильний верстат, фактично модифіковану давню самопрядку з використанням її колеса та похідного руху веретена.

Зарубіжні технології і знання в цій галузі поволі проникали і в Гетьманщину. Так, у другій половині XVIII ст. на її теренах функціонували окремі мануфактури, де використовувалася праця сотен прядильників і ткачів, а також застосовувалося понад десяток верстатів[6].

Протягом XVIII ст. Англія, на відміну від Гетьманщини, перетворилася в порівняно високорозвинену державу із великим економічним потенціалом, де близько 50% населення було задіяно в мануфактурному виробництві, торгівлі або транспортуванні всілякої продукції. Зміни в цих галузях до 60-х років відбувалися поволі, аж поки не стався раптовий стрибок, що отримав умовну назву промислового перевороту, або революції.

Англійський державний переворот 1688 р. зумовив у країні змикання частини буржуазії (переважно торгової та фінансової) з великими землевласниками. Компроміс було досягнуто головно в спільності економічних інтересів. В Україні щось схоже можна було спостерігати в більш-менш виразній формі від гетьманування І. Мазепи (1687–1708)[7]. Англійський лендлорд, як і український шляхтич чи старшина, все активніше та незворотно опановував ринки збуту товарів, вкладаючи капітали в різні галузі господарства та технологічно поліпшуючи його ведення. Зміцнювало свої зв’язки з ринком і фермерство. Коли Вольтер у 20-х роках XVIII ст. відвідав Англію, його неабияк збентежив той факт, що, на відміну від Франції, професійне заняття торгівлею в цій країні аж ніяк не принижувало реноме «дворянської честі». Конкретно французького письменника і філософа здивувала участь провідного члена парламенту — брата лорда Тауншенда, а також брата лорда Орфорда, в торгових операціях. Більше того, останній виконував функції непоказного торгового агента на Ближньому Сході. Англійський письменник і громадський діяч Данієль Дефо вже на початку XVIII ст. зазначив: у Англії «торгівля створює джентльменів».

---

[6] История Украинской ССР: В 10 т. Киев, 1983. Т. 3: Освободительная война и воссоединение Украины с Россией. Начало разложения феодализма и зарождение капиталистических отношений (вторая половина XVII — XVIII вв.). С. 424.

[7] *Кононенко В.П.* Модернізація Гетьманщини: проекти козацької адміністрації 1687–1764 рр. Київ, 2017. С. 47–55.

Англійською специфікою стало те, що після революції XVII ст. спостерігалася боротьба проти монополії у збуті різних товарів і промисловому виробництві. Певні пригальмування мали місце лише в ремеслі та вовняній промисловості — старих галузях. Однак і в них відбувалися різні позитивні зрушення. Наприклад, у другій половині XVIII ст. чимало цехових обмежень перетворились у формальність і на практиці не застосовувалися. Крім того, розвиток ремесел поза зоною міст особливо легко обходив цехові заборони. Сформувалася навіть група промислових підприємств, незалежних від цехових порядків і засад, хоча різний рівень «свобод» промислів спостерігався в окремих галузях і в середині століття. Тим не менш, вільна конкуренція все більше торувала шлях. Саме це призвело просування Англії вперед серед основних країн континентальної Західної Європи, де скасування монополії лише розпочалося наприкінці XVIII ст. (включаючи і Францію). Такі обставини фактично перетворили Англію на цілісну територію ринкових відносин, полегшило формування загонів кадрових найманих робітників і прискорило первісне накопичення капіталів у комплексі систем — колоніальній, державних займів, податковій і протекціонізму.

На той період у Гетьманщині відбувалося інтенсивне перепрофілювання на ринок господарств вищої політичної й соціальної еліти, зокрема, володарів булави Д. Апостола та К. Розумовського. Щоправда, на цьому процесі помітно позначилась імперська політика уряду Росії, котрий майже повністю заборонив українську вільну реалізацію продуктів на західноєвропейських ринках. Розпочав цю акцію Петро І, визначивши цілий ряд «заповідних» товарів. Причому робилося це всупереч інтересів як українців, так і їхніх іноземних партнерів, наприклад, німців, поляків і австрійців. Зокрема, Б. Крупницький писав: «Для Австрії втрата такого значного експортера (України. — *О.Г.*) сировини і такого ринку збуту своєї мануфактури була справою дошкульною, особливо для купців Вроцлава (Бреславу), з яким *існували давні торгівельні зв'язки*»[8].

Особливу заборону царський уряд наклав на стратегічно важливу продукцію, зокрема, на селітру. Так, указ 1713 р. велів українцям «селитренные заводы размножать и селитру всем варить безостановки», а також дозволяв повсюдно її вільну скупівлю. Щоправда, за однієї принципової умови — всю виготовлену чи куплену селітру доставляти в Москву, «а в иные города и за рубеж с тою селитрою отнюдь никого не про-

[8] *Крупницький Б.* Гетьман Данило Апостол і його доба. Авгсбург, 1948. С. 152; *Путро О.І.* Гетьман Кирило Розумовський та його доба (з історії українського державотворення XVIII ст.). Київ, 2008. С. 186–190.

пускать»[9]. На державному рівні ця заборона потім підтверджувалася ще кілька разів. Незважаючи на це, профільні «заводи» ширилися і швидко зростали. Заслуговує на увагу селітряна варниця генерального судді Івана Черниша, що спеціально охоронялася козаками[10].

Загальним явищем для Англії та Гетьманщини стало те, що землевласники опановували торговельну справу, а різногалузеві підприємці масово набували маєтки, проникали у верхні верстви влади, ставали воєначальниками тощо.

Антиукраїнська політика уряду Російської імперії в галузі торгівлі призвела до того, що на кінець XVIII ст. майже «весь торг красных и мелких товаров» опинився «в руках великороссийских купцов». «Хотя, — звернув увагу Опанас Шафонський (1740–1811), — по городам особенно в Киеве, и есть из природных тамошних купцы, мелким разным товаром торгующие, но в сравнении великороссийских, они весьма малое и недостаточное количество составляют»[11].

У 1750 р. в Англії чисельність населення порівняно з серединою XVII ст. зросла майже на 1 млн і досягла 6,5 млн осіб, а торговий обіг експорту й імпорту становив 20 млн фунтів стерлінгів, на початок XIX ст. останній збільшився у 4,5 рази[12].

У 1764 р. у 9 з 10 полків Гетьманщини (без врахування Полтавського полку), за приблизними підрахунками, кількість жителів сягнула 3 млн осіб[13]. Коли врахувати той факт, що це був лише один з регіонів України, то можна вважати ці показники цілком співставними з населенням Англії. Щоправда, за кількістю городян у найбільших містах англійці помітно випереджали українців. Так, у 1760 р. у Манчестері нараховувалося 40 тис. мешканців, Бірмінгамі — 30 тис., Ліверпулі — 35 тис. Чи не єдине місто Гетьманщини, яке їм майже не поступалося в цьому, був Київ. На середину XVIII ст. городян у ньому (без околиць) налічувалося до 25 тис.[14]

Про сприйняття Англії іноземцями у XVIII ст. маємо яскравий опис французького політолога та соціолога Е. Бутмі: лише при одній назві цієї

---

[9] Август 8, 1713 г. Сенатский. — О делании селитры в Малороссии, о привозе оной на продажу в Москву и непропуске за границу // Полное собрание законов Российской империи. Изд. 1-е. Санкт-Петербург, 1830. Т. V. № 2705. С. 49.

[10] *Модзалевский В*. Генеральный судья Иван Черныш и его род. Киев, 1904. С. 81.

[11] *Шафонский А*. Черниговского наместничества топографическое описание с кратким географическим и историческим описанием Малыя России, из частей коей оное наместничество составлено. Киев, 1851. С. 21.

[12] *Беер М*. Указ. соч. С. 326.

[13] Історія Української держави: Гетьманат ранньомодерної доби. Київ, 2018. С. 449.

[14] *Владимирский-Буданов М*. Население г. Киева в 1742 году // Киевская старина, 1884. № 4. Отд. 3: Документы, известия и заметки. С. 2–9.

країни «уявляєш собі могутню колоніальну метрополію, володіння, розсіяні в Старому та Новому Світі, незчисленні судна, що борознять моря і причалюють до англійської землі на всіх континентах; величезну столицю, котра налічує більше жителів, ніж Шотландія, і скоро буде нараховувати їх стільки ж, скільки Ірландія; поза Лондоном 20 міст з-понад ста тисячами душ і 42 інших, які дуже близькі до цієї цифри; цілі округи, де будинки ростуть безперервно, один поряд з іншими, відтісняючи, стискуючи між собою і, нарешті, перемагаючи чисте повітря і зелень; тисячі заводів, дим яких змішується в повітрі; бліде робоче населення, що тісниться майже плечем до плеча на просторі радіусом у кілька льє та збільшується ввечорі примарами, котрих вергне чорне місто...»[15].

Варто зазначити, що урбанізаційні процеси в Гетьманщині розвивалися набагато повільніше, ніж в Англії, через значне відставання у сфері заснування та функціонування великих промислових підприємств у містах. Протягом XVIII ст. деякі невеликі українські міста перетворилися на «позаштні» містечка. Навіть на початок 80-х років на території Лівобережної України налічувалося всього 33 «справжніх» міста[16].

Як би там не розвивалися міста, але обидві країни вступили в XVIII ст. з порівняно слабким мануфактурним виробництвом, — це по-перше. А по-друге, незважаючи на певні технологічні новинки, в цій галузі фактично продовжували масово застосовувати «прості машини», аж до 60-х років. Наприклад, це було притаманне навіть передовій на той час англійській бавовняній промисловості[17].

Водночас спільним стає те, що в мануфактурі відбувалося розподілення виробництва шляхом розмежування ремісничої діяльності, спеціалізації знарядь праці, утворення окремих груп робітників за профілем. Отже, створювалася відповідна організація суспільної праці на базі нової виробничої сили, що зумовлювала появу особливого методу отримання відносної додаткової вартості або збільшення за рахунок робітника капіталу. В західноєвропейських країнах кінцевий результат (капітал) називали «суспільним багатством», або «багатством народів». Для ілюстрування наведемо приклад з праці одного з найвидатніших представників англійської школи класичної політекономії Адама Сміта (1723–1790) «Дослідження про багатство народів» (1776). Мова йде про середнього рівня (типове) виробництво шпилькової мануфактури[*]. Отже, на його

---

[15] *Бутми Е*. Развитие государственного и общественного строя Англии // Перев. с нового французского издания под ред. М.Н. Покровского. Москва, 1904. С. 77–78.

[16] *Шафонський А*. Назв. соч. С. 38–39.

[17] *Baines E*. History of the cottan manufactory in Great Britain. London, 1835. P. 115.

[*] До речі, зазначимо, що історія саме цієї галузі доволі слабо висвітлена в українській науці.

думку, працівник підприємства, котрий не призвичаївся до певного виду роботи, тобто не ставав вузькопрофільним фахівцем, і не набув належної майстерності при використанні нового інструменту, винайденого в процесі поділу праці, самостійно не зможе протягом дня виготовити, умовно кажучи, більше одного виробу (в даному випадку шпильки). Тим більше не зробить їх хоча б два десятка. Проте, при відповідній модернізації цього виробництва та спеціалізації працівників, коли один з них тягне дріт, інший вирівнює його, третій обрізає до потрібного розміру, четвертий загострює, п'ятий обробляє верхівку для насадження голівки і т. ін., то виготовлення шпильки набагато прискорюється, хоча і потребує близько 18 окремих технічних операцій. А тому 10 робітників за день спромоглися виготовити кілька тисяч шпильок[18].

У Гетьманщині, як і в Росії, мануфактурне виробництво, на відміну від західноєвропейського, розвивалася дуже специфічно: консервативні середньовічні відносини досить часто перепліталися з новочасними, а то й повністю домінували — праця залежних працівників перевищувала найману, нерідко зовсім її витісняючи. Розглянемо для прикладу історію виготовлення сукна. Ця виробнича сфера чи не першою перейшла з дрібного ремесла на мануфактурне. Так було в Англії та Франції. Проте в Україні на цьому процесі особливо помітно позначалася конкуренція й багато в чому застарілі технології Московії та Речі Посполитої. Так звана централізована стадія мануфактури, що різнилася від початкової не лише більшою кількістю працівників, але й поглибленою спеціалізацією, вищим рівнем механізації й базуванням на ширшому використанні сили води та вітру, була притаманна головно другій половині XVIII ст.: приблизно в співвідношенні 1 (централізовані підприємства) до 5 (початкові). Причому переважали невеликі. До початкових форм мануфактур можна зарахувати рудні, папірні, гути, буди, селітряні варниці та деякі інші.

Варто зауважити, що суконні мануфактури Гетьманщини розвивалися тоді, коли на Заході Європи вже відбувався промисловий переворот і спостерігався перехід до фабрично-заводського виробництва. Найбільше профільних підприємств заснували на Чернігівщині, де вони й проіснували найдовше, що, в свою чергу, засвідчило відставання від західноєвропейських країн на багато десятиліть. На початку 1720-х років у с. Ряшки (Прилуцький полк) виникла одна з найпотужніших суконних мануфактур. Її заснував полковник-старшина Дмитро Горленко. На середину 1750-х років на мануфактурі змінилося кілька господарів, але характер її функціонування залишався сталим. Власник розпоряджався верстатами і всім іншим обладнанням, найманими майстрами, робітни-

[18] *Смит А*. Исследование о богатстве народов. Москва, 1924. С. 32–33.

ками та службовцями, котрі співпрацювали з залежними селянами. До мануфактури належали угіддя, худоба, млини, винокурні тощо. Тобто новочасні ознаки, зокрема, найм фахівців і робітників, поєднувалися з примусовою працею та натуральним господарством[19].

Про розміри підприємства свідчить хоча б той факт, що в кінці XVIII ст. на ньому працювало до 1 тис. майстрів і службовців, а також понад 700 робітних людей, які за рік отримали разом 10 тис. руб. платні. Чистий прибуток на рік становив 3 тис. руб.[20] Серед кваліфікованих робітних людей значилися десятки прядильників, ткачів, картовників, шпульників, красильників й інших, а також висококласний майстер з Пруссії Рейнтгольц Бобент, який керував усім виробничим процесом і навчав людей різним професіям[21].

Поєднання найманої праці з підневільною було притаманне багатьом різнопрофільним мануфактурам Гетьманщини, але навіть у їхніх початкових формах простежувалося становлення нових виробничих відносин, як доводив фахівець у цій царині О. Пономарьов[22].

Важливо зазначити, що тогочасні джерела нерідко визначали промислові підприємства як «заводи» та «фабрики», зрозуміло, — не в сучасному усвідомленні. Фактично то були ті ж самі мануфактури, навіть невеликі за розмірами[23]. Звичайно, вони не йшли в ніяке порівняння із «справжніми» заводами чи фабриками Англії, Франції, навіть Німеччини другої половини XVIII ст.

Про рівень відставання України в складі Російської імперії в галузі промисловості може свідчити хоча б той факт, що переворот у ній стався на сто років пізніше, ніж в Англії[24].

Дещо іншим шляхом розвивалася економіка та промисловість Франції, що ввійшла в XVIII ст. зубожілою і на межі банкрутства, внаслідок правління короля Людовіка XIV (1643–1715). Лише на початку 20-х років країна почала потроху оговтуватися від суспільно-політичних негараздів, що викликало потужне демографічне піднесення і помітне зниження

---

[19] РГАДА, ф. 259, оп. 1, д. 4025, л. 370–371.

[20] НБУВ. ІР, ф. II, № 13697, арк. 1–2.

[21] *Нестеренко О.О.* Розвиток промисловості на Україні. Київ, 1959. Ч. 1: Ремесло і мануфактура. С. 236, 237.

[22] Детальніше див.: *Пономарьов О.М.* Розвиток капіталістичних відносин у промисловості України XVIII ст. Львів, 1971. 184 с.

[23] Описи Київського намісництва 70–80-х років XVIII ст. С. 62, 71 і інш.

[24] Порівн.: *Usher A.P.* Introduction to the History of England. Boston–New York, 1920; *Манту П.* Промышленная революция XVIII столетия в Англии. Москва, 1937; *Мельник Л.Г.* Промисловий переворот в Росії і на Україні. Київ, 1969; *Мельник Л.Г.* Технічний переворот на Україні. Київ, 1972.

смертності. Тоді населення досягло 18 млн осіб[25]. На кінець століття воно становило 25–27 млн осіб. Причому тільки 250 тис. належали до привілейованого стану, інші ж становили третій стан. Усілякого роду «фінансисти» — відкупники, дрібні акціонери, лихварі й деякі інші — заробляли мільйони ліврів щороку. Зросли й доходи негоціантів: у 1716 р. обороти колоніальної торгівлі становили 40 млн, а в 1756 р. — 204 млн ліврів. З'являлися й унікальні грошовиті персоналії. Лише двоє з «генеральних» відкупників — Бернар і Монмартель — протягом 1716–1756 рр. кожний «заробив» по 30 млн ліврів[26].

У XVIII ст. так званий третій стан (tertius status, tiers état) у Франції — головним чином городян, поряд з дворянством і духовенством, було більш менш визнано на законодавчому рівні, і він, починаючи ще з кінця середніх віків, формально означав націю. В юридичному аспекті, після усунення законів про розкіш, стерлася чітка межа між аристократією землевласників і заможними буржуа. До початку революції в 1789 р. місце в суспільстві і тих, і тих визначав головно майновий і грошовий статок. У той час, як серед значної частини дворянства спостерігалася тенденція зубожіння та розорення маєтків, третій стан зміцнював свої громадські позиції: його представники ставали парламентськими радниками, адвокатами, суддями, фінансистами, письменниками, вченими і т. д. Лише у великій політиці третій стан неабияк поступався «старим» вельможам. Привілейоване визначення статусу городян дозволяло їм у багатьох випадках позбутися сплати чималих податків і перекласти їх на селян, що в свою чергу, зумовило переселення останніх у міста. Так, жителі Гавра були звільнені від соляного податку та талії[*].

На відміну від Франції, «класичний» третій стан у Гетьманщині так і не склався. Зокрема, серед українських «фінансистів»-лихварів значилися купці, міщани, старшини та інші особи. Наприклад, власники с. Турбаї (Миргородський полк) Базилевські щороку надавали позику понад 50 тис. руб. Найчастіше у кредитову залежність потрапляли козаки та селяни, зрідка землевласники. Нерідко ставши підлеглими Базилевських, люди поступово зубожіли, а їхні господарства розорювалися[27]. Посполитий с. Шаповалівка (Конотопська сотня, Ніжинський полк) Степан Коваль у

---

[25] *Labrousse E.* La crise de l'économie Française à la fin l'Ancien Régime. Paris, 1944. P. 71.

[26] История Франции: В 3 т. Москва, 1972. Т. 1. С. 290.

[*] Грошовий збір з домашнього вогнища, що певною мірою нагадував українське «подимне». В XVIII ст. його розміри дуже збільшилися й викликали неабияку лють у населення. Скасовано революцією 1789 р. Наприкінці XVIII ст. талія у країні становила близько 40 млн ліврів, а її збирачі діяли, за висловом сучасників, як «жорстокі звірі».

[27] *Ефименко А*. Турбаевская катастрофа // Киевская старина, 1891. № 3. С. 373–401.

1743 р. позичив у військового канцеляриста Федора Костенецького велику, як на той час, суму — 20 руб. І, не спромігшись її повернути, втратив своє поле і половину свого городу[28].

Інколи відсотки з кредиту досягали вражаючих розмірів — 50. У XVIII ст. на кредитування все частіше оформлялися векселі чи різного виду розписки. Траплялися випадки, коли позика давалася на одну суму, а борг записувався на 30–50% більше. Кредитування могло відбуватися не лише у вигляді певної суми грошей, а й натуральної позики, скажімо, хліба. Хоча принципово це не змінювало суті справи. Саме такі обставини дали привід О. Нестеренку назвати лихварів «першими банкірами», котрі «відзначались надзвичайною жорстокістю»[29].

Водночас лихварство, з одного боку, створювало, поряд з купецьким капіталом, окремі самостійні грошові накопичення; з іншого — привласнювало собі працю безпосередніх виробників, розорюючи їх і руйнуючи старі умови діяльності. Отже, лихварство ставало одним із засобів для формування об’єктивних умов зародження промислового капіталу.

Варто зазначити, що лихварство у Франції, як і Гетьманщині, ширилося і зміцнювалося доволі поступово, адже його представники, як правило, були зацікавлені переважно в отриманні грошового зиску з своїх боржників, а не в експропріації їхнього майна чи обезземелення. В разі втрати господарства особа, яка позичала під високі проценти гроші, автоматично переставала економічно цікавити лихваря.

В міру капіталізації виробничих відносин поширеним явищем ставало скупництво, характерне як для Західної Європи, так і України. Цей процес набрав потужності в умовах розпорошеності та відносної ізольованості дрібних кустарів, їхньої конкуренції при реалізації своєї продукції. Як правило, скупник сам походив із товаровиробників, але за певних обставин і завдяки накопиченню значного первинного капіталу відокремлювався від них, експлуатував їхню працю і ще більше збагачувався. З одного боку, він пролетаризував цілі групи людей, з іншого — сприяв створенню буржуазних засад на підприємстві.

Рівень промисловості у Франції початку XVIII ст. перебував на чітко вираженій «мануфактурній стадії», причому великий вплив на неї справляла королівська влада. Адже кількість підприємств у її власності постійно зростала. Так, у 1715 р. привілейовані (королівські) мануфактури становили 135 одиниць, а в 1789 р. — вже 532, тобто їх число збільшилося майже втричі. В 20-х роках новий поштовх для зрушень у промисловості зумовили технологічні розробки ковкого чавуну Рене Антуана

[28] НБУВ. ІР, ф. ІІ, № 24931.

[29] *Нестеренко О.О.* Назв. праця. С. 221, 222.

Реомюра, а також освоєння кам'яновугільних копалень поблизу поселення Анзен. А 1734 р. до ладу була застосована перша в країні парова машина, що неабияк полегшила добуток вугілля[30]. 1747 р. у Вокансоні відбулося удосконалення ткацького верстата.

В «розсіяній» формі мануфактури важливу функціональну роль відігравав комерсант, що скуповував «на дому» безпосередніх виробників готову продукцію, а потім перепродував її, зрозуміло, з вигодою для себе. Проте найбільш потужними підприємствами ставали так звані централізовані. Зокрема, серед таких вирізнялася мануфактура Ван-Робе в Абвілі, де в одному приміщенні працювало 1,2 тис. прядильниць. У Ліоні під вивіскою «Grande fabique» функціонувало кілька десятків підприємств, де в господарських майстернях, а значною мірою «на дому», працювали тисячі ткачів. Велика різноманітно і високопрофесійна за виготовленням французька продукція, особливо понад 100 видів шовкових тканин, полонили європейські ринки вже в першій половині століття[31].

Протягом XVIII ст. у Франції переважали мануфактури, які налічували до півсотні робітників, так само як і в Гетьманщині. І там, і там ширилась праця на дому, що виконувалася в розсіяних підприємствах селянами. Щоправда, якщо у Франції до кінця століття виокремилися цілі регіони, де мануфактурне виробництво стало провідною галуззю (англійський мандрівник, який відвідав цю країну напередодні революції, зауважив, що «весь край від Руана до Гавра — швидше мануфактурний ніж сільськогосподарський район"), то на українських теренах це явище не набуло такого розмаху і найчастіше поєднувалося з сільським господарством.

У чому явно відставала Україна від Франції й Англії, так це в металургії. Зокрема, в Європі вже в XVII ст. почалося виготовлення металевого цинку, чого не сталося в Гетьманщині. В 1735 р. англійський металург А. Дербі вперше провів виплавку чавуну на мінеральному паливі — коксі, замість уживаного до того дерев'яного. В другій половині століття в доменних печах з'явилися повітродувні машини. У Франції 1740 р. виготовлювали заліза до 26 тис. т. А напередодні революції тут діяло 358 доменних печей. Як відомо, першу велику піч такого виду в Україні задуто лише 1800 р. на Луганському чавуноливарному заводі.

Фактично французька буржуазія в другій половині XVIII ст. перетворилася на соціально визначну групу з потужним капіталом і тисячними прибутками франків щорічно.

---

[30] *Потемкин Ф.В.* К истории каменноугольной промышленности во Франции в первой половине XIX в. // Из истории общественных движений и международных отношений. Москва, 1957. С. 376.

[31] История Франции. Т. 1. С. 291.

Існувала деяка французька специфіка. Так, якщо в Англії розвиток промислових підприємств на буржуазних засадах відбувався на основі індивідуальної ініціативи, то у Франції й Гетьманщині мануфактури часто засновувалися чи функціонували завдяки більшої або меншої участі держави, принаймні з дозволу, а то й заступництва вищої влади.

На відміну від Гетьманщини*, у Франції, як і Німеччині, продовжували діяти внутрішні митниці й нерівномірне оподаткування окремих провінцій, що проявлялося у вигляді залишків середньовічної роздробленості. Ці обставини помітно обмежували технічний і економічний поступ, зумовлювали відставання країни від Англії, де від 1760-х років почався промисловий переворот. Так, у Франції напередодні революції 1789 р. текстильна промисловість використовувала 900 механічних прядильних веретен, а в Англії — 20 тис.[32] В Україні текстильне виробництво першої половини XVIII ст. було розвинуто доволі слабко. Помітні зрушення тут почалися лише в другій половині століття. Однак і тоді виготовлена продукція становила всього 1, максимум 3% в загальному обсязі промисловості. Текстильна промисловість існувала головним чином у вигляді парусинових, суконних і полотняних мануфактур із широким застосуванням примусової ручної праці.

Дещо корегує твердження щодо економічного й промислового потенціалу Франції й Англії В. Ададуров. На його переконання, порівняння показників обох держав у цій царині свідчить, що «матеріальне багатство» першої зростало набагато швидше. «Завдяки цій обставині, — наголосив історик, — Франція перетворилася на найбагатшу країну континентальної Європи (за показником частки загальнонаціонального прибутку на одного мешканця). Якщо припустити, що 1715 року індекс економічного потенціалу Франції становив 100 [одиниць], то 1791 року він зріс більше як удвічі й сягав 210. В Англії цей показник становив відповідно 100 та 182. Валовий прибуток Франції у 1790 році сягав 160 мільйонів (в англійських фунтах стерлінгів), натомість в Англії — тільки 68 мільйонів. Однак за величиною середнього прибутку на особу, передусім з огляду на набагато меншу чисельність населення, превагу здобула Англія: тут цей показник сягав 7,31 фунтів стерлінгів, тим часом як у Франції — лише 6». І на завершення вчений додав: відставання Франції зумовили різноманітність її географічних, кліматичних, економічних умов[33].

---

* На території Гетьманщини існували митниці на прикордонні з Річчю Посполитою, Кримським ханством і Росією (до 1754 р.).

[32] *Потемкин Ф.В*. Промышленная революция во Франции. Москва, 1971. Т. 1.

[33] *Ададуров В*. Історія Франції. Королівська держава та створення нації (від початків до кінця XVIII століття). Львів, 2002. С. 317.

На превеликий жаль, таких показників щодо Гетьманщини ми не маємо.

Значні прикметні зміни в масштабності промислових галузей, характері функціонування мануфактур і співвідношенні застосування найманої та підневільної праці можна було спостерігати в Гетьманщині та Німеччині. Одну з умов такої «схожесті», очевидно, слід вбачати в пануванні кріпосницької системи в останній і поступовому, але наполегливому, обмеженні вільних переходів в Україні протягом усього XVIII ст. Продуктивну вільну господарську ініціативу на території Гетьманщини гальмували царські укази та розпорядження старшинської адміністрації на чолі з володарем булави. Так, сенаторський указ від 24 серпня 1713 р. стосовно Київської й Азовської губернії постановив: «И буде ... в которых селах и деревнях явятся беглые... люди и крестьяне, и тех отсылать людей и крестьян с женами и с детьми и с их животы на прежния жилища»[34]. Схоже рішення загальноімперського порядку Сенат прийняв і 1715 р.[35] А в універсалі гетьмана І. Скоропадського від 5 листопада 1721 р. «грізно» наказувалося: «... Дабы не токмо в великороссійскіе слободы нихто з войсковых (козаків. — *О.Г.*) и посполитых людей малороссійских на житло не выбирался и не уходил, под забором того всей худобы и жестоким на теле караньем, але и з единого в другой полк, чыли з города и из села в село, или в якую слободку, на мешканье жадною мерою переносится и переходити не держали бы...»[36]. На початку 60-х років, напередодні скасування гетьманської влади, заходи в цьому напрямі ставали ще більш жорстокими[37]. Неабияк посилилися вони в другій половині 1760-х років[38].

---

[34] Августа 24, 1713 г. Сенатский. — О переписе в Киевской и в Азовской губерниях сел и деревень // ПСЗРИ. Санкт-Петербург, 1830. Т. V. № 2706. С. 50.

[35] Февраля 28, 1715 г. Именный, объявленный из Сената. — О сыске беглых драгун, солдат и других служилых людей в подвластных гетману малороссийских городах и слободских полках // Там же. № 2891. С. 150.

[36] Источники малороссийской истории собранные Д.Н. Бантыш-Каменским и изданные О. Бодянским. Москва, 1859. Ч. 2. С. 305.

[37] Универсал гетмана Разумовского об ограничении права перехода крестьян // Киевская старина. 1885. № 7. С. 477–482.

[38] Генваря 17, 1765 г. Сенатский, по высочайшему утвержденному докладу. — О приеме Адмиралтейской коллегии от помещиков для смирения крепостных людей, и об употреблении в тяжкую работу // ПСЗРИ. Санкт-Петербург, 1830. Т. XVII. № 12311. С. 10; Генваря 28, 1766 г. Именный, данный сибирскому губернатору. — Об определении присылаемых на поселение за продерзости помещичьих людей в военную службу // Там же. № 12556. С. 545; Августа 22, 1767 г. Сенатский. — О бытии помещичьим людям и крестьянам в повиновении у своих помещиков, и о неподавании челобитен в собственныя ея величества руки // Там же. Т. XVIII. № 12966. С. 334–335.

Отже, такі укази й постанови посилено впливали на соціально-економічний розвиток у регіоні, адже перетворювали колись вільних селян і козаків у поземельнозалежних, а саме вони нерідко становили переважаючу робочу силу на українських мануфактурах. Уже на середину століття більшість таких осіб опинилася залежною від можновладців. Причому відтоді тут широко застосовуються поняття «кріпак» і «поміщик», як це бачимо з текстів згаданих документів.

Згідно з «церковними відомостями», в 1730-х роках у Гетьманщині проживало 703 тис. душ чоловічої статі, загалом же не менше 2,1 млн осіб[39]. До початку 80-х років їхня кількість зросла в півтора рази. На рік ліквідації інституту гетьманства (1764) станове розшарування населення визначалося так: селяни становили 58%, козаки — 31%, представники інших соціальних груп — 11%. Відсоток «молоросійського» міщанства та купецтва досягав усього 3.

Як вже зазначалося вище, загальноєвропейського явища в XVII–XVIII ст. набула «домашня промисловість». Причому в міру того, як біднішало сільське населення через різні форми обезземелення, тим частіше воно шукало вихід у поліпшенні свого матеріального становища завдяки додатковим заробіткам — надомною працею або ж роботою на мануфактурних підприємствах. Німецький історик П. Кампфмейєр навів характерний приклад такої дрібної сімейної діяльності. Так, у поселені Гладбах і в навколишній місцевості (Німеччина) в родинах селян, коли їм не вистачало власних кількох моргенів землі для забезпечення себе продуктами, діти сідали працювати за ткацький верстат. Скупник викуповував їхню продукцію для подальшої реалізації на ринку. З таких взаємовідносин виробника і торговця вчений виводив «класові протиріччя», а «домашню промисловість» визначав як «капіталістичну». З таким твердженням важко погодитися повністю, адже, по-перше, мова не йшла про безпосередню найману працю, а по-друге, в даному випадку землеробство поєднувалося з ткацьким ремеслом[40].

Не могли змінити суті в «домашній промисловості» ані масовість учасників, ані обсяги скупленої продукції. Значною мірою змінювався її характер тоді, коли до справи активно долучався купецький капітал, що спочатку перетворювався у товар, а потім знову в капітал, реалізуючись на ринку. Зокрема, в Клоппенбурзькому та Меппенському округах (Німеччина) протягом XVIII ст. процвітало в'язання, конкретніше —

---

[39] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Синода за 1740 год. Санкт-Петербург, 1908. С. 891–902; *Махнова Г.П.* Чисельність і склад українського населення Росії в 60-х рр. XVIII ст. // Український історичний журнал. 1965. № 2. С. 112.

[40] *Кампфмейер П.* История общественных классов в Германии / Перевод с немецкого под ред. В. Базарова. Санкт-Петербург, 1907. С. 67.

виготовлення панчіх. Сучасник так описав ситуацію в цій справі: «Всі, хто лише володіє руками, займається тут в'язанням: селянин і селянка, діти, наймичка, починаючи з п'яти років і до могили. Як тільки вдається вловити вільну від землеробських робіт хвилинку, всі сідають поблизу вогнища або в затінку і в'яжуть. Узимку в'язальники збираються по 20 і 30 осіб в одній хаті, що обігрівається однією піччю й освітлюється однією лампою, в якій горить ворвань*, і працюють за неймовірно низьку платню до 11 і до 12 години ночі. За 60 пар дитячих панчох отримують один талер, причому вовну дає їм купець, але прядуть її власноруч»[41]. Виготовлена продукція поставлялася на ринки Голландії.

Значна кількість різноманітної німецької продукції потрапляла на київські торги, частину її потім місцеві городяни могли реалізовувати в багатьох країнах. «Відомості Київського магістрату» за 1775 р. зафіксували, що міщани та ремісники міста постійно ведуть «торг здесь в лавках *немецкими* и великороссийскими разными шелковыми, бумажными, шерстяными и железными товарами, а некоторые держат *отъезжие торги за границу* в Польшу, в Цесарию, Саксонию, Пруссию, Гданс. Возят товары великороссийские пушные, китайку, холст, крашенину, малороссийское говяжье сало и воск». Як засвідчив німець Йоган Меллер, котрий мешкав у Києві, на місцевих ринках час від часу з'являлися товари з Китаю[42]. А німецький філософ Й.-Г. Гердер передбачав можливість перетворення України в центр транзитної торгівлі, якщо її кордони простягнуться до Чорного моря: «вона стане новою Грецією» і буде корисною для всієї Європи (1769)[43].

Як бачимо, «домашня» продукція не обмежувалася внутрішніми ярмарками, а й потрапляла на зовнішні ринки. Причому спеціалізація одного виду сільських промислів могла мати місце в кількох сотнях сіл і містечок, а самі виробники нерідко ставали скупниками і перетворювалися на професійних купців.

Дещо інше трактування «домашній промисловості» дав М. Слабченко. Зокрема, в окремих українських містечках, на відміну від сіл, він вважав її не додатковим, а основним заняттям, при якому збут готової продукції відбувався на місці замовнику, бо саме він і поставляв до того необроблений матеріал для конкретних працівників. Кустарне виробництво не обов'язково мало бути прерогативою лише членів однієї сім'ї,

---

* Риб'ячий жир.

[41] Цит. за: *Кампфмейер П.* Указ. соч. С. 67–68.

[42] Історія Києва: В 2 т. Київ, 1959. Т. 1. С. 218.

[43] *Дружинина Е.И.* Значение русско-немецких научных связей для хозяйственного развития Южной Украины в конце XVIII в. // Международные связи России в XVII–XVIII вв. Москва, 1966. С. 220.

у ньому брали участь і наймані робітники (як і в Німеччині). В зв'язку з цим промисловість України такого типу, на думку вченого, «правильніше називати не кустарною і не сімейною, а домашньою, чим і визначається найближчим часом і ціль, і споживче коло даних предметів, і працюючий склад. За родом така промисловість відносилася до кустарної, за силою — пов'язувалася з сім'єю, споживачем міг виступати сторонній замовник, але таким завжди виявлялося домашнє господарство»[44].

Відомий свого часу економіст з проблем Росії, Франції та Німеччини А. Ісаєв у своїй праці «Кустарная промышленность в Германии» (1890) справедливо зазначив, що особливостями кустарництва, як і «домашняго виробництва», були: 1) відсутність договору між членами-учасниками підприємства; 2) керівництво голови родини, що поєднувало в одній особі робітника, споживача і реалізатора; 3) відсутність самостійних різних частин при отриманні доходів[45].

Більшість дослідників, зокрема, і вітчизняних, писали про надходження виробів сільських промислів на внутрішній ринок, більше того — і на зовнішній, як наприклад, це спостерігалося в Клоппенбурзькому та Меппенському округах Німеччини. Всупереч конкретним історичним фактам М. Слабченко твердив, що «домашнє виробництво» не мало зв'язків з ринком, «воно замінювало його». Водночас велике господарство, наголосив учений «мало тенденцію до виділення окремих промислів у самостійні або напівсамостійні галузі господарства і вже, звичайно, до деталізації промислів між окремими сім'ями. Звідси зрозуміло, що поділ заробленої грошової й натуральної платні в колі працюючої на шляхетське господарство сім'ї був можливим». А далі він зробив висновок: «Так як у великому господарстві організація виробництва була відокремлена від особи все вміючого робітника, то великі поміщики деталізували кустарну та домашню працю і локалізували її по окремим місцевостям»[46].

Розвиток мануфактур у Німеччині, як, утім, і в Гетьманщині, помітно відставав у співставленні з Англією, Голландією, Францією та деякими іншими західноєвропейськими і навіть невеликими скандинавськими країнами, скажімо, з Швецією. Колись потужні ремісничі осередки Південної Німеччини Аугсбург, Інгольштадт, Мюнхен, Нюрнберг та Ульм вже на кінець XVII ст. поступово занепали. Зокрема, Нюрнберг перестав відігравати роль великого центру з виготовлення зброї. Втім, деякі

---

[44] *Слабченко М.Е.* Хозяйство Гетманщины в XVII–XVIII столетиях. Одесса, 1922. Т. 2: Судьбы фабрик и промышленности. С. 111–112.

[45] *Исаев А.О.* Кустарная промышленность в Германии // Вестник Европы. 1890. Т. 3. № 6. С. 371–379; *Его же.* Начала политической экономии. Санкт-Петербург, 1894. С. 147, 148.

[46] *Слабченко М.Е.* Указ. соч. С. 117.

прогресивні зрушення до середини XVIII ст. сталися в прирейнській частині країни в суконній і металургійній галузях, хоча і тут стримуючим фактором була конкурентна боротьба з боку голландців, англійців і французів. Значно капіталізувалося мануфактурне виробництво в Берліні, Бранденбурзі та Саксонії[47].

Помітним явищем у Крефельді середини століття став масовий розвиток шовкоткацтва, де працювали люди «чужими» засобами на «чужому» матеріалі. Особливо прославилося підприємство фон Лейєна. В 1760-х роках на ньому діяло від 15 до 18 машинних апаратів для виготовлення ниток, які обслуговували 300 робітників; 200 «машин» для виготовлення тасьми (1000 робітників); 500 ткацьких верстатів з 1,5 тис. робітників[48].

У Ельберфельд-Бармені місцеві купці, можна сказати, капіталізували прядильну галузь, продукція якої йшла на ринок і давала великі прибутки. 1767 р. на капітал купців працювало 1500 ткацьких верстатів і 18 тис. робітників для їхнього обслуговування[49].

Важливо зазначити, що особисто король Фрідріх II опікувався створенням промислових підприємств і торгівлею їхніми виробами. Так, у його спеціальному указі стосовно Берліна від 23 березня 1744 р. йшлося про таке: «Для найкращого розвитку та процвітання мануфактури шовкових виробів і тканин, як тих, що вже існують, так і тих, котрі засновані будуть в його землях, а особливо в тутешніх королівських резиденціях, відкрити тут постійний загальнодоступний магазин шовку всіх сортів, сирого і обробленого, а також фарбованого та не фарбованого шовку. Магазин буде знаходитися під особливим наглядом і управлінням...». При цьому передбачалося, щоб «кожний фабрикант шовку, *а особливо ж малоімущі*, міг користуватися цим магазином згідно з визначеним регламентом, який терміново має бути складений»[50]. Для налагодження цієї справи передбачалося використати від 10 до 15 тис. талерів, а також надати допомогу в реалізації готової продукції.

Цікавим є те, що королівський циркуляр від 20 вересня 1763 р. дозволяв безмитний вивіз «фабричних»[*] товарів, які виготовлялися в країні,

---

[47] Всемирная история: В 10 т. Москва, 1958. Т. V. С. 411.

[48] *Thun A*. Die Industrie am Niederrhein und ihre. Arbeiter: zwei Theile in einem Bande. Leipzig, 1879. Bd. II. 2. S. 89.

[49] Ibid. S. 187, 188.

[50] Acta Borussica, Seidenindustri. Berlin, 1892. Bd. I. S. 85–86.

[*] У німецьких документах досить часто мануфактура називалася фабрикою, так само, як і в українських.

за кордон[51]. Особлива увага і шана надавалася цеховим майстрам-іноземцям, котрі звільнялися від сплати «вступного» на підприємство завдяки жалуваній грамоті від 25 серпня того ж року[52].

В означений період розвиток мануфактур як у Німеччині, так і в Гетьманщині, конкуруючи з виробництвом цехів, поступово витісняв останніх з господарського простору, наповнюючи ринок. У зв'язку з цим кількість майстрів-цеховиків невпинно скорочувалася, а набір на роботу підмайстрів ставав вибірковим (наприклад, серед одружених). За таких обставин майстри на свій розсуд могли подовжувати робочий час, довільніше встановлювати регламент і обсяг праці.

Для прикладу наведемо дані про занепад баварського сукноробства[53]:

Роки	Кількість суконщиків майстрів	Кількість підмайстрів
1652	399	740
1716	171	125
1782	99	85

Якщо в 1680 р. у Баварії виготовлялося 70 тис. штук сукна, то в 1780 лише 5 тис. щорічно.

Водночас із звуженням цехового ремесла погіршувалася якість і зростала ціна виготовленої продукції, що неодмінно викликало скарги замовників. Нерідко підмайстри, створюючи всілякі профільні спілки та об'єднання, виступали проти свавілля керівництва цехів і міської влади, яка їх підтримувала. Вони влаштовували страйки й масово полишали не лише підприємство, а навіть місто, де працювали.

Витіснивши цехове ремесло і сільських кустарів, їхнє місце займали підприємці нового типу — з великими сумами оборотних капіталів. Так, у м. Кальве (Вюртемберг) об'єднана група скупників підпорядкувала собі всіх дрібних «домашніх» і окремих ремісників. У північно-західній Німеччині, в Саксонії та Баварії розсіяна мануфактура від початку XVIII ст. поступово, але систематично витісняла старі промислові технології та консервативну систему праці. Проте не завжди наявні купецькі фінанси за своїми обсягами дозволяли активно втручатися у виробничі процеси і здійснювати значні поліпшення[54].

---

[51] Verzeichniss der in dem 1759-sten Jahre ergangenen Ediscten, Patenten, Mandaten, Rescripten u. Hauptverordnungen. S. 287–288.

[52] Ibid. S. 283–284.

[53] *Biedermann K.* Deutschland im achtzehnten Jahrhundert. Leipzig, 1880. Bd. I. S. 296.

[54] Всемирная история. Т. V. С. 412.

Протягом усього століття у Німеччині й Гетьманщині великій промисловості у вигляді мануфактур продовжували наполегливо протистояти дрібні підприємства та окремі кустарі, адже від їхніх заробітків залежало прожиття сотен, а то й тисяч осіб. Навіть у середині 1760-х років у Києві функціонували 22 «партикулярні шкіряні доми»*, що перебували у власності міщан. Їхні господарі закуповували в різників шкури по 50–90 коп., а продавали їх після обробки, в залежності від якості, по 1–2 руб. Щорічно на цих підприємствах вичинялося 4 тис. бичачих, 4 тис. овечих, 1 тис. телячих, 800 — 1 тис. козлячих і 100 кінських шкір. Отже, на кожне підприємство приходилося всередньому понад 500 шкір щорічно[55]. Про кількісні показники щодо «заводів», «домів», робітників, котрі обробляли шкіру, маємо відомість за 1765 р. на території Лівобережної України (по полках)[56]:

Назва полків	«Заводів»	«Домів»	Робітників	Різних шкір
Ніжинський	1	219	458	9142
Стародубський	1	122	268	17464
Чернігівський	1	101	230	9776
Лубенський	–	269	438	6217
Гадяцький	–	165	266	2431
Переяславський	–	155	257	4121
Київський	–	160	330	4416
Полтавський	–	18	55	787
Миргородський	–	157	269	2462
Прилуцький	–	50	98	3624
Всього	3	1416	2696	60440

Отже, на найдрібніших підприємствах — «домах» працювало в середньому 2–3 особи, а трохи більше — на «заводах». Виготовлялося всього 60400 шкір. Найбільше домів існувало в Лубенському та Ніжинському полках, найменше — в Полтавському та Прилуцькому. За кількістю працюючих осіб домінували ніжинські та лубенські підприємства.

* «Доми» являли собою невеликі підприємства із порівняно незначними доходами.

[55] *Андриевский А.А.* Исторические материалы из архива Киевского губернского правления. Киев, 1884. Вып. 6. С. 3–5.

[56] *Плохинский М.М.* Иноземцы в старой Малороссии // Труды XII Археологического съезда в Харькове 1902. Москва, 1905. Т. 2. С. 262.

Іншим шляхом йшов економічний і промисловий розвиток Голландії, що з давніх часів входила до складу Нідерландів, часто ототожнювалася єдиною з ними країною, а вже в XVII ст. перетворилася на потужну морську державу та посіла ледь не перше місце в світовій торгівлі. Завдяки перейманню високотехнологічних досягнень фландрійського сукнарства і модернізаційним формам підприємництва, скажімо, в Брюзі, Антверпені й ін., Голландія виявилася найбільш репрезентативною територіальною складовою Західної Європи.

Проте і в цій країні, як і загалом для значної частини Європи, протягом XVIII ст. притаманною стала тенденція якщо і не занепаду, то принаймні перманентного спадання темпів виробництва й обсягів торгівлі.

Різке зниження економічного потенціалу розпочалося від 1730-х років. Так, наприкінці XVII ст. частка Голландії в зовнішній торгівлі Англії становила 14,6%, а в 70-х роках XVIII ст. впала майже до 4%. Особливо показово занепали колись потужні обробні галузі промисловості — амстердамська фарбувальна та гарлемська вибільна. Їх витіснили відповідні технологічні процеси в інших західноєвропейських країнах, і в першу чергу Англії. А тому в другій половині століття першість у цій справі на російсько-українському ринку явно перейшла від голландських купців до англійських. На початку XIX ст. Голландія опинилася серед другорядних держав Західної Європи[57].

Причина такого явища полягала, головним чином, у тому, що тут не склалася ґрунтовна база для мануфактурної промисловості (відчутний брак сировини та робочої сили, обмеження придатної території). В свою чергу це і зумовило помітне згортання голландського товарообігу. Розвинувшись на грунті транзитної торгівлі, але поступово вичерпавши внутрішні ресурси, країна мала поступитися своїми передовими позиціями в світі[58]. Коли в західноєвропейських державах, а також Гетьманщині уже активно розроблялися копалини вугілля та залізної руди, Голландія відчула їх повну нестачу. Отже, головна спрямованість голландської буржуазії набувати доходи переважно в торгівлі призвела до занедбання промислових галузей.

Між тим, царський уряд, активно використовуючи українські землі як сировинний придаток і будуючи відносини у формі метрополії з коло-

---

[57] *Мотылев В.Е.* Экономическая история зарубежных стран. Эпоха домонополистического капитализма. Москва 1961. С. 70.

[58] *Бааш Э.* История экономического развития в Голландии в XVI–XVIII вв. / Пер. с немецкого. Москва, 1949. 397 с.; *Любименко И.М.* Московский рынок как арена борьбы Голландии с Англией // Русское прошлое: Исторические сборники. Москва, 1923. № 5. С. 3–23.

нією[59], видав чимало указів відповідного змісту. Зокрема, в указі від 18 червня 1714 р. йшлося про розробку селітри і облаштування профільних «заводів»[60]. Також передбачалося налагодження юхтової галузі, розвиток тютюнництва та шовківництва[61]. Розведення якісних порід овець сприяло забезпеченню сировиною та поліпшенню діяльності суконних мануфактур. З цією метою налагодили постачання овець і баранів з Іспанії. В «Регламенті Головного магістрату» 1721 р. йшлося про потребу «розмноження» купецтва та мануфактур[62]. 1723 р. Петро І видав указ Берг-колегії про необхідність розшуку та розробки руди і кам'яного вугілля на берегах Дніпра. 2 вересня 1741 р. було встановлено «Регламент и работные регулы на суконныя и каразейныя фабрики»[63]. Схожі заходи мали місце протягом усього століття.

На соціально-економічному розвитку Італії, а точніше, різних її областей, досить сильно позначалися іноземні впливи, а тому вона мала великі відмінності від інших західноєвропейських країн. Вкрай цікаві спостереження й важливі характеристики щодо становища Італії у XVIII ст. маємо в багатотомній праці (точніше, довіднику-путівнику) відомого французького астронома де ла Ланда (1732–1807), який в 1765–1766 рр. мандрував по країні й зібрав значний фактичний матеріал, зокрема, з літературних тогочасних джерел. Названий автор звернув увагу безпосередньо на Міланську область, що була політико-адміністративно розчленована і непомірно обтяжена всілякими податками, запровадженими Віденським двором. Утиски влади породжували соціальні протести й зубожіння населення. Лише в скарбницю Відня з області надходило у вигляді податків близько 10 млн міланських ліврів (або понад 6 млн французьких ліврів). Причому 3/5 від цієї суми збиралося за земельне обкладання, а інші доходи брали за відкупи. Майже всі отримані кошти йшли на утримання армії й інші державні потреби. В середині 60-х років

---

[59] *Kononenko K.* Ukraine and Russia. A History of the Economic Relations between Ukraine and Russia (1654–1917). Milwaukee–Wisconsin, 1958. P. 23, 196; *Chirovsky N.* Old Ukraine: It's socio-economic history prior to 1781. Madison (New Jersey), 1963. P. 15, 26.

[60] Июня 18, 1714 г. Сенатский. — О размножении в малороссийских городах Киевской губернии селитреных заводов и о продаже селитры в казну // ПСЗРИ. Санкт-Петербург, 1830. Т. V. № 2829. С. 117.

[61] Марта 19, 1719 г. Именный, объявленный из Сената. — О посылке в Киевскую и Азовскую губернии юфтянаго дела мастеров иноземцев, для размножения и усовершенствования сего ремесла // Там же. № 3335. С. 684.

[62] Генваря 16, 1721 р. Регламент или Устав Главного магистрата // Там же. Т.VI. № 3708. С. 291–295.

[63] Сентября 2, 1741 г. Регламент и работные регулы на суконныя и каразейныя фабрики, состоявшейся по докладу учрежденной для рассмотрения о суконных фабриках комисии // Там же. Т. XI. № 8440. С. 482–494.

населення міланської області становило 1200 тис. осіб, а сплачувалося ним податків понад 13 млн французьких лiврів.

У Мілані, як і скрізь, існували два види відкупів — державні, або «загальні», і приватні. Місцеві користувачі землі скаржилися, що вони сплачують з своїх доходів 1/3 на податок, 1/3 на, власне, її обробіток, а 1/3 йде безпосередньому землеробу.

Про окремі накопичення капіталу може свідчити той факт, що в міланському ломбарді зібралася сума в 100 тис. міланських лiврів, або 66666 французьких лiврів.

Стосовно торгівлі й промисловості на території області, то де ла Ланд зазначив: вона «завжди вважалась видатною». Стосовно ж зовнішньої торгівлі він зауважив: «…Складність транспортування змусила надати перевагу перевезенню морем; у теперішній час до берегів Італії причалюють щорічно понад 300 французьких кораблів, англійський флот, багато іспанських, голландських, датських і російських кораблів; Генуя, Ліворно та Венеція займаються каботажним плаванням у італійських берегів; король сардинський і навіть особисто папа мають також торговий флот»[64].

Щодо промислового виробництва французький письменник і публіцист Ролан д'Ерсевіль (1734–1794), страчений як жирондист у період Французької революції, висловився так: в Міланській області виготовляють лише деякі грубі тканини; продукція камлота занепадає; дрібні залізні й мідні вироби завозяться з-за кордону, а високоякісні сукна — з Англії та Франції; звичайні — з Німеччини та Чехії; полотно поставляється з Швейцарії та Сілезії; багато шовкових товарів привозять з Ліону. Також він наголосив: шовкові мануфактури в цій країні малозначні.

Стосовно Венеції де ла Ланд зазначив: тут «торгівля, колись велика, занепала після відкриття морського шляху в Індію і після втрати венеціанцями їхніх основних володінь на Сході. Вона продовжує знижуватися через ті перешкоди, які їй ставлять при розвиткові промисловості; через сусідство двох портів — Франко-Анкони та Трієста, а також завдяки тому, що вхід у лагуни часто ускладнено».

При цьому венеціанська соціальна еліта, на відміну від Гетьманщини, не брала безпосередню участь у торгівлі, а передавала свої повноваження та капітали місцевим купцям, які сплачували 6% податків (1765)[65]. На території Російської імперії на той час купецтво замість попереднього

---

[64] *Lande, de la*. Voyage en Italia fait dans les annees 1765 et 1766. Paris, 1786. P. 463–484.

[65] Ibid. P. 757–780.

«подушного окладу» почало сплачувати спеціальний податок — 1% з оголошеного наявного капіталу[66].

Про специфіку торгівлі й промисловості, їхню вузьку спеціалізацію в Республіці Генуя маємо свідчення інспектора французьких мануфактур пана Лотапі з м. Бордо (1775), на які посилається в своїй праці де ла Ланда. Так, одну з основних галузей генуезької промисловості репрезентувало виробництво всіляких сортів оксамиту, особливо чорного. Нерідко його сторони фарбували в різні кольори, скажімо, в чорний і червоний. У великих обсягах виготовлення оксамиту здійснювалося у сільській місцевості, де на той час працювало близько 6 тис. робітників. Генуезькі тканини за якістю помітно поступалися французьким, а тому коштували майже в половину дешевше. Більшу частину роботи виконували жінки, котрі, як вважалося, були старраннішими за чоловіків.

Тканинну продукцію з республіки вивозили в усі європейські держави, особливо багато в Іспанію, при цьому спеціально враховувалися вподобання тамтешніх жителів.

Виготовлення стрічок, шовкових панчіх і дечого іншого в XVIII ст. поступово занепало і перетворилося в дрібний вид промисловості. Схоже спостерігалося на багатьох місцевих мануфактурах[67].

Підприємства з виготовлення оксамиту, крім Генуї, діяли в Мілані, Венеції, Флоренції. Значного розвитку вони набули також у Франції, Німеччині та Голландії. Високоякісним привозним оксамитом в Україні особливо масово користувалися в період козаччини.

Одним з найбільш типових явищ для всієї Європи XVIII ст. слід вважати поширення жебрацтва. Воно набрало особливої масштабності порівняно з попередньою добою. Прикметним ставленням і вжитими заходами щодо нього вирізнявся Фрідріх II, наказавши вкрай зубожілий люд обкласти спеціальним податком і змусити його працювати. В його рескрипті від 19 грудня 1763 р. про жебраків у містах Німеччини зазначалося і веліlося: «... Ми вже різними оприлюдненими едиктами та опублікованими розпорядженнями, особливо ж заново виданим едиктом від 25 квітня 1748 р., як государ (батько підданих), визначили і приписали встановити податок на жебрацтво, як у містах, так і в сільських місцевостях, щоб кожна місцевість і кожна община самі утримували своїх дійсно бідних і нездатних до праці людей; інші ж, які свідомо займаються жебрацтвом, мають бути спіймані, і їх необхідно примусити працювати в

---

[66] Мая 3, 1783 г. Именный, даный Сенату. — О податях с купечества, мещан, крестьян и других обывателей губерний Киевской, Черниговской, Новгород-Северской, Харьковской... // ПСЗРИ. Т. XXI. № 15724. С. 908; *Яковцевский В.Н.* Купеческий капитал в феодально-крепоснической России. Москва, 1953.

[67] *Lande, de la*. Voyage en Italia... P. 356–378.

робітничих будинках (мануфактурах? — *О.Г.*) або інших схожих підприємствах. Все ж таки, для нашого великого невдоволення, переконалися, що жебрацтво, як у містах на головних вулицях, так і в сільських місцевостях знову посилилося, а це викликає відразу і дуже обтяжує населення»[68].

Цікаво, що майже в один рік з виходом рескрипту в Києві також розгортається повномасштабна боротьба проти нужденних і жебраків. 1764 р. Київська губерська канцелярія навіть вдавалася до спеціальних заходів «против умножения нищих и бродяг» у стольному граді[69].

Таким чином, залучені й опрацьовані документальні матеріали та спеціальна література дають підстави стверджувати, що соціально-економічний і промисловий розвиток Гетьманщини мав багато схожостей із загальноєвропейськими тенденціями, зокрема, західними. Насамперед, вони проявилися в тій чи іншій мірі у формуванні характерних для раннього нового часу відносин практично в усіх галузях господарства. Щоправда, коли порівнювати конкретні історичні явища, котрі мали місце в Західній Європі та Гетьманщині в XVIII ст., то можна простежити певні часові й якісні відставання на території останньої, їхню меншу масштабність і інтенсивність. Зокрема, коли в другій половині століття розпочався промисловий переворот в Англії[*], а в 30-х роках XIX ст. у іноземно залежній Італії, то Україна фактично спрямувалася шляхом політично й економічно роздробленої кріпосницької Німеччини, та і то з певною затримкою на кілька десятиліть. Адже в Німеччині промисловий переворот (за виразом деяких дослідників, «економічна революція») визрів наприкінці 40 років XIX ст., а завершився в 60-х — коли в Україні він лише зароджувався. Заради об'єктивності зазначимо: фабрично-заводська промисловість відставала в Іспанії та Португалії, а в Голландії в досліджуваний період вона взагалі занепала.

Велика Британія, визначившись як осердя промислового перевороту, здійснила швидкий перехід від «традиційного», із залишками середньовіччя, суспільства до суспільства модерного — з розвинутими ринковими відносинами, великою групою підприємців і професійних купців, державним апаратом, що запровадив порівняно помірковану ліберальну політику, з поступовою заміною ручної праці на машинну техніку, із значним поширенням найманої праці.

Водночас у Гетьманщині під політичною зверхністю Російської імперії відбувався процес нищення національної автономії і обмеження потен-

---

[68] Verzeichniss der in dem 1759-sten... S. 345–346.

[69] Меры против умножения нищих и бродяг в Киеве в 1764 г. / Публ. А.А. [Андриевский] // Киевская старина. 1893. № 9. С. 450 (Документы, известия и заметки).

[*] Завершився в кінці 20-х років XIX ст.

ційних можливостей української торгівлі, затримувалося визначення статусу купців і підприємців на загальнодержавному законодавчому рівні, а мільйони селян перетворювалися на кріпаків. Разом з тим численне рядове козацтво — вільні виробники — перетворювалося на державнозалежних посполитих, а шляхта набувала привілейованого стану дворянства, наймана праця не стала домінантною в мануфактурному виробництві. Проте спільною рисою як для Західної Європи, так і Гетьманщини було занепадання цехового ремесла.

References

1. Adadurov, V. (2002). *Istoriia Frantsii: Korolivs'ka derzhava ta stvorennya natsii (vid pochatkiv do kintsia XVIII stolittia)*. L'viv: UCU [in Ukrainian].
2. Baasch, E. (1949). *Istoriya ekonomichnoho rozvytku v Hollandiyi v XVI–XVIII vv.* Per. s nemetskoho. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoi literatury [in Russian].
3. Baines, E. (1835). *History of the cotton manufacture in Great Britain*. London: Fisher and Jackson [in English].
4. Beer, M. (1927). *Vseobschaia istoriia sotsyalizma i sotsyal'noi bor'by*. Perevod s nemetskoho M. YA. Vytol′. Moscow — Leningrad: Kniga [in Russian].
5. Biedermann K. (1880). *Deutschland im achtzehnten Jahrhundert*. (Bd. I). Leipzig: J. Weber [in German].
6. Butmi, Ye. (1904). *Razvitiie gosudarstvennogo i obschestvennogo stroia Anglii*. Perev. s frantsuzskogo izdaniia pod red. M. N. Pokrovskogo. Moskva: Ob-vo rasprostranieniia poleznykh knig [in Russian].
7. Chirovsky, N. (1963). *Old Ukraine: It's socio-economic history prior to 1781*. Madison, New Jersey: Florham Park Press [in English].
8. Druzhynina, Ye. I. (1966). Znacheniye russko-nemetskikh nauchnykh sviazei dlia khoziaistvennogo razvitiia Yuzhnoy Ukrainy v kontse XVIII v. *Mezhdunarodnyye svyazi Rossii v XVII–XVIIÍ vv.*Moscow: Nauka [in Russian].
9. Gothein, E. (Ed.) (1892). *Acta Borussica*. (Bd. I). Berlin: Paul Parey [in German].
10. Honcharuk, T. H. (2010). *Tranzytna torhivlia v Ukraiini kintsia XVIII — pershoii polovyny XIX st*. Avtoref. dokt. ist. nauk. Kyiv: Instytut istorii Ukraiiny, NANU [in Ukrainian].
11. Hurzhii, O. (2004). *Ivan Skoropads'kyi*. Kyiv: Al'ternatyvy [in Ukrainian].
12. Iakovtsevskii, V. N. (1953). *Kupecheskii kapital v feodal'no-kreposnicheskoi Rossii*. Moscow: Iz-vo AN SSSR [in Russian].
13. Iefimenko, A. (1891). Turbaievskaia katastrofa. *Kiievskaya starina*, 3, 373–401 [in Russian].
14. Isaiev, A. O. (1890). Kustarnaia promyshlennost' v Germanii. *Vestnik Yevropy*, 3, 6, 371–379 [in Russian].
15. Isaiev, A. O. (1894). *Nachala politicheskoi ekonomii*. Saint-Petersburg: A.F. Zinsierling [in Russian].
16. Kampfmeyer, P. (1907). *Istoriia obschestvennykh klassov v Germanii*. Perevod s nemetskoho pod red. V. Bazarova. Saint-Petersburg: Narodnaia pol'za [in Russian].

17. Kondufor, Iu. (Ed). (1983). *Istoriia Ukrainskoi SSR*. (T. 3). Kyiv: Naukova dumka [in Russian].

18. Kononenko, K. (1958). *Ukraine and Russia: A History of the Economic Relations between Ukraine and Russia (1654–1917)*. Milwaukee–Wisconsin: Marquette University Press [in English].

19. Kononenko, V. P. (2017). *Modernizatsyia Het'manshchyny: proekty kozats'koii administratsii 1687–1764 rr.* Kyiv: Instytut istorii Ukrainy [in Ukrainian].

20. Kosymenko, O.K. (Ed.). (1959). *Istoriia Kyieva*. (T. I) Kyiv: AN URSR [in Ukrainian].

21. Krupnyts'kyi, B. (1948). *Het'man Danylo Apostol í iogo doba*. Augsburg: UVAN [in Ukrainian].

22. La Lande, J. (1786). *Voyage en Italie fait dans les années 1765 et 1766*. Paris : Desaint [in French].

23. Labrousse, E. (1944). *La crise de l'économie Française à la fin l'Ancien Régime*. Paris: Presses Universitaires de France [in French].

24. Liubimenko, I. M. (1923). Moskovskii rynok kak arena bor'by Gollandii s Angliiei. *Russkoie proshloie: Istoricheskiie sborniki*, 5, 3–23 [in Russian].

25. Makhnova, H. P. (1965). Chysel′nist′ i sklad ukraiins′koho naselennia Rosii v 60-kh rr. XVIII st. *Ukraiins'kyi istorychnyi zhurnal*, 2, 111–116 [in Ukrainian].

26. Manfred, A.F. (Ed.) (1972). *Istoriia Frantsii*. (T. I). Moscow: Nauka [in Russian].

27. Mantoux, P. (1937). *Promyshlennaia revoliutsyia XVIII stoletiia v Anglii*. Moscow: Sotsekgiz [in Russian].

28. Mel′nyk, L. H. (1969). *Promyslovyi perevorot v Rosii i na Ukraiini*. Kyiv: KDA[in Ukrainian].

29. Mel′nyk, L. H. (1972). *Tekhnichnyi perevorot na Ukraiini*. Kyiv: KDA [in Ukrainian].

30. Modzalevskyi, V. (1904). *General'nyi sud'ia Ivan Chernysh i iego rod*. Kiyv: KS [in Russian].

31. Motylev, V. Ye. (1961). *Ekonomicheskaya istoriya zarubezhnykh stran: Epokha domonopolisticheskogo kapitalizma*. Moscow: Sotsekgiz [in Russian].

32. Nesterenko, O. O. (1959). *Rozvytok promyslovostí na Ukraíiní.* (P. I). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].

33. Plokhynskyi, M. M. (1905). Inozemtsy v staroi Malorossii. *Trudy Arkheologicheskogo s"ezda v Khar'kove 1902*, 2, 102–130 [in Russian].

34. Ponomar′ov, O. M. (1971). *Rozvytok kapitalistychnykh vidnosyn u promyslovosti Ukraiiny XVIII st.* L′viv: L'vivs'kyi Universytet [in Ukrainian].

35. Potemkin, F. V. (1957). K istorii kamennougol'noi promyshlennosti vo Frantsii v pervoi polovine XVIII v. *Iz istorii obshchestvennykh dvizhenii i mezhdunarodnykh otnoshenii*. Moscow: Iz-vo AN SSSR [in Russian].

36. Potemkin, F. V. (1971). *Promyshlennaia revoliutsyia vo Frantsii*. (T. I). Moscow: Nauka [in Russian].

37. Putro, O. I. (2008). *Het'man Kyrylo Rozumovs'kyi ta ioho doba (z istorii ukraiins'koho derzhavotvorennia XVIII st.)*. Kyiv: DAKKKiM [in Ukrainian].

38. Slabchenko, M. E. (1922). *Khoziaistvo Getmanschiny v XVII–XVIII stoletiiakh. Sud'by fabryk y promyshlennosty.* (T. 2). Odessa: GIU [in Russian].

39. Smith, A. (1924). *Issledovaniye o bogatstve narodov*. Petrograd: Priboi [in Russian].

40. Smolii, V. (Ed.). (2018). *Istoriia Ukraiins'koii derzhavy: Het'manat rann'o-modernoii doby*. Kyiv: Arii [in Ukrainian].

41. Thun, A. (1879). *Die Industrie am Niederrhein und ihre. Arbeiter: zwei Theile in einem Bande*. (Bd. II). Leipzig: Duncker & Humbolt [in German].

42. Usher, A. P. (1920). *Introduction to the History of England*. Boston–New York: Houghton Mifflin Company [in English].

43. Vladimirskiy-Budanov, M. (1884). Naselenie g. Kieva v 1742 godu. *Kievskaia starina*, 1884, 4, 2–9 [in Russian].

44. Zutis, Ia. (Ed.). (1958). *Vsemirnaia istoriia*. (T. V). Moscow: Izdatel’stvo sotsyalno-ekonomicheskoi literatury [in Russian].

Oleksandr Hurzhii
Doctor of Historical Sciences (Dr. Hab. in History),
Institute of History of Ukraine
National Academy of Sciences
(Kyiv, Ukraine)

THE XVIII CENTURY AS A TURNING POINT IN THE DEVELOPMENT OF ECONOMIC RELATIONS BETWEEN WESTERN EUROPEAN COUNTRIES AND THE HETMANATE

Abstract. *The socio-economic and industrial development of the Hetmanate in the XVIII century had much in common with trends in Western Europe. First of all, the similarities to varying degrees can be found in the formation of bourgeois relations in almost all branches of the national economy. However, comparing the development of the specific historical phenomena in Western Europe and the Hetmanate in the XVIII century, the author traced certain time delays in this process in the Hetmanate, the smaller scale and intensity of studied phenomena there. In particular, when in the second half of the XVIII the industrial revolution in England began, and in the 30s of the XIX century it began in foreign-dependent Italy, Ukraine actually had taken the path of politically and economically fragmented feudal Germany, and even then with a delay of several decades. For the sake of objectivity, it should be noted that the factory industry was slower not only in Ukraine, but also in Spain and Portugal, and in the Netherlands during the researched period it declined. In the Hetmanate within the boundaries of the Russian Empire, national autonomy was destroyed and the potential of Ukrainian trade was limited, the status determination of merchants and entrepreneurs at the national legislative level was delayed, and millions of peasants became serfs. Many ordinary Cossacks — free producers — became state-dependent people, and the gentry acquired a privileged class of nobility. Wage labour did not become dominant in manufacturing. However, a common feature of both Western Europe and the Hetmanate was the decline of the guild system.*

Keywords: *socio-economic life, trade, manufacture, Western Europe, Hetmanate.*

Історіографія

УДК 530.1:801.8(477.51+52)

Андрій Бовгиря
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник,
Інститут історії України НАН України
(Київ, Україна),
https://orcid.org/0000-0001-9060-6409

КИЄВОРУСЬКА МИНУВШИНА В ТЕКСТАХ ГЕТЬМАНЩИНИ

Анотація. *Києворуське минуле не стало важливою складовою частиною наративних текстів; їх автори, здавалося б, ігнорували цю тему. Однак певні елементи, попри відсутність подієвого опису, включено до змісту наративних і актових джерел задля історичної легітимації української автономії, надання їй статусу, який існував у держав-сусідів.* ***Метою статті*** *є аналіз функціонування в наративах і актових матеріалах дискурсу києворуського минулого. Водночас автор намагається простежити, які маркери ідентичності конструювалися з його допомогою.* ***Методологія дослідження*** *базується на деконструкції текстів — актових і наративних, які побутували в Гетьманщині впродовж означеного періоду.* ***Наукова новизна*** *полягає в комплексному дослідженні масиву текстових джерел, що дало змогу реконструювати один із ідеологічних аспектів створення нової спільноти — «козацького малоросійського народу». Робиться висновок, що києво-руське минуле інструменталізоване в текстах для надання легітимності автономній державі та її спільноти. Його присутність в наративних текстах і документах використовувалась як додатковий аргумент у етногенетичних конструкціях у поєднаннях з хозарським міфом, створенні аналогій з сучасними авторам подіями й процесами. Сюжети з нього присутні в документах Гетьманщини передусім для «зовнішнього споживача» — Речі Посполитої й Московського царства, з метою вивищення її державного статусу.*

Ключові слова: *Гетьманщина, Русь, конструювання ідентичності, «козацькі літописи».*

Як сприймалися києворуські часи, образ давньої Русі у добу Гетьманщини? Які існували джерела для формування такого сприйняття, яким чином отримана інформація відображалася в текстах і чи слугувала вона інструментом для конструювання нової ідентичності?

Відомо, що на українських землях в кінці XVI — початку XVII ст. були створені деякі списки Іпатіївського літопису[1]. Але в жодному з текстів, що були створені в Гетьманщині, не вдалося знайти слідів їх використання. Своїми джерелами козацькі автори вважали, насамперед, твори польських істориків — Матея Стрийковського, Олександра Гваніні, Мартіна Кромера або ж літописи «козарські»[2]. Втім, за інтригуючим визначенням останніх ховаються лише списки відомих козацьких літописів XVII — початку XVIII ст. Таким чином, інформація про історію Русі була відома авторам і читачам не з давньоруських літописів, а через річпосполитське посередництво. Найбільш репрезентативною в цьому відношенні була «Хроніка» Матея Стрийковського, широко відома на східнослов'янських землях в XVII ст., свідченням чого є її чотири переклади руською мовою, здійснені в період 1582–1618 рр.[3]

Стрийковський, користуючись списками давньоруських літописів, зробив систематичний виклад історії Русі від її початків до занепаду. Але, попри популярність цього тексту, «давньоруська» його частина так і не стала підставою для наративів Гетьманщини. Лише окремі з них розпочинаються короткими екскурсами у давньоруську добу. Так, наприклад, в «Літописі Граб'янки», «Короткому описі Малоросії» є згадки про існування держави Володимира Великого та її розпад[4]. У «Літописі Граб'янки» в сюжеті про хозарів поміщено фрагмент про їх данників — руських князів і про подальшу асиміляцією хозар Руссю[5]. У відносно пізньому творі 1765 р. Петра Симановського «История о малороссийском народе» також зустрічаємо короткі повідомлення про князів Олега та Ігоря, але в контексті передісторії виникнення козацького стану[6]. Цими короткими фрагментами, по суті, і обмежується виклад подій києворуської історії в наративах XVII–XVIII ст., які в більшості своїй, за винятком окремих незначних сюжетів і згадок, концентруються все ж на історії Гетьман-

---

[1] *Пріцак О.* Іпатський літопис та його роля у реставрації української історичної пам'яті // Чому катедри українознавства в Гарварді? Вибір статей на теми нашої культурної політики (1967–1973). Нью-Йорк, 1973. С. 49–51.

[2] Ці джерела часто вказує Самійло Величко у своєму творі, синонімами також виступають літописи «козацькі», «рукописні». (*Самійло Величко*. «Літопис». Київ, 2020. С. 399, 468).

[3] *Ульяновський В., Яковенко Н.* Український переклад Хроніки Стрийковського кінця XVI — початку XVII століття // Рукописна і книжкова спадщина України. 1993. Т. 1. С. 9.

[4] Летопись гадячского полковника Григория Грабянки. Київ, 1854. С. 17; Короткий опис Малоросії (1340–1776) / Упоряд. А. Бовгиря. Київ, 2012. С. 30.

[5] Летопись гадячского полковника Григория Грабянки. Київ, 1854. С. 13.

[6] *Симоновский П.* Краткое описание о козацком малороссийском народе и о военных его делах. Москва, 1847. С. 3.

щини, заторкуючи події з початку XVI ст. — час діянь перших козацьких очільників[7].

Чому ж творці козацького літописання ігнорували такий, здавалося б, потужний і героїчний пласт минулого, відмовлялися спиратися на нього в своїх історико-ідеологічних побудовах.

Події києворуського минулого не були такими актуальними для конструювання ідентичності в Гетьманщині. Наприкінці XVII — у першій половині XVIII ст. — часі створення більшості історичних наративів — існувала вже інша політична реальність. Русь, її історія, як зазначає Олексій Толочко, використовувалися як засіб самоідентифікації в «тілі» Речі Посполитої для іншого «адресата» — Речі Посполитої. Тепер же з її боку загроза не виходила, а історія давньої Русі переважно втрачала роль ідентифікаційного маркера. Вона жодним чином не відособляла козацьку еліту і не санкціонувала її особливого становища в новій державі. Навпаки, Русь і православ'я «розчиняли» козацьку еліту в російському нобілітеті[8]. Концепт Русі активно експлуатувався ідеологами Московського царства для затвердження своїх прав на колишні руські території[9]. Русь стала також засобом легітимації для офіційно відновленої після Брестської унії православної ієрархії Київської митрополії, діячі якої, починаючи з другої половини XVII ст., активно допомагали московським елітам «згадувати» своє давньоруське минуле. Відносини козацької автономії з Московським царством, а потім імперією були далеко не безхмарними, як і відносини козацької верхівки з православною церквою, що змінилися після періоду взаємовигідного «симбіозу». Останній з боку

---

[7] На думку В. Антоновича, автори XVIII ст. ототожнювали козацтво XVI ст. і державну структуру Гетьманату. Тому, щоб зв'язати два періоди вітчизняної історії — до Богдана Хмельницького і після, вони намагалися створити єдиний хронологічний ряд козацьких ватажків, за аналогією з рядом правлячих монархів в сусідніх країнах. Оскільки реальних підстав для цього не було, вони, користуючись неясними фактами польських авторів, приписували звання козацького гетьмана будь-кому, про кого знайшли відомості, що він очолював козацькі загони, прикордонним старостам та ін. (*Антонович В*. Неизвестный доселе гетман и его приказ // Киевская старина. 1883. Кн. 5. С. 141.)

[8] *Толочко О*. Києво-руська спадщина в українській історіографії XVIII ст. // Україна і Росія в історичній ретроспективі. Т. 1: Українські проекти в Російській імперії. Київ, 2004. С. 314–315.

[9] *Затилюк Я*. Предки «козацького малоросійського народу» і києво-руська спадщина в уявленні еліти часів Пилипа Орлика // Пилип Орлик: життя, політика, тексти / Матеріали Міжнародної наукової конференції «Ad fontes» до 300-ліття Бендерської конституції (1710 р.). Київ, НаУКМА, 14–16 жовтня 2010 р. Київ, 2011. С. 135.

козацтва проявлявся в політико-мілітарної підтримки церковних інститутів[10], а з боку церкви — в ідеологічній легітимації козацтва[11].

Але, не дивлячись на відсутність подієвого опису давньоруського минулого, інформація про нього екстрапольована як в тексти наративів, так і в актові матеріали. При цьому відбувалося конструювання нової спільноти — «малоросійського козацького народу», надавалося історичне обґрунтування його існування і унормовувався його статус поряд з сусідніми народами. Елементи цього минулого задіяно в кількох аспектах — етногенетичному, територіальному, конфесійному, кожен з яких відповідав за конкретний маркер ідентичності — походження народу, його етногенетичний міф, уявлення про «свою» землю. Тут увагу акцентуємо на ще одному аспекті — легітимаційному. Руське минуле в наративних і актових текстах Гетьманщини виступає інструментом легітимації держави та її суспільства. Мова не піде про аналіз різних контекстів вживання в текстах категорій Русь / русь / руський, а про уявлення, власне, києворуської історії та її інструменталізацію.

---

[10] Козацтво стає активним гравцем на політичній арені після Брестської унії. Після відходу від православної самоідентифікації, згасання княжих родів, представники яких довгий час виступали покровителями православної церкви, цю роль бере на себе саме козацтво. Вже у 1610 р. козаки подали перший протест в київський гродський суд на захист православної церкви (Акты, относящиеся к истории Западной России. Санкт-Петербург, 1865. Т. 2. С. 58–60). Як зазначає Сергій Плохій, «козацтво забезпечило гнану церкву своєю збройною підтримкою, яка в розїденій князівським і шляхетським свавіллям Речі Посполитої значила не менш, ніж сеймові постанови і королівські універсали». Підтримка православ'я додавала козакам престижу. Довгі роки це було справою шляхетного стану. Захищаючи церкву, козаки прокладали собі шлях в політичну еліту Речі Посполитої (*Плохій С.* Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. Київ, 2005. С. 148–149.). Апогеєм діяльності козацтва як опори православ'я стала його вирішальна участь в хіротонії єрусалимським патріархом Феофаном нової ієрархії і відновленні Київської митрополії на чолі з Іовом Борецьким 1620 р.

[11] Козацтво, перехопивши ініціативу в справі опіки православ'я від князів, замістило їх в дискурсі тодішніх текстів, авторами яких виступали церковні інтелектуали. Як раніше князі, так тепер козаки уособлювали велич славної руської традиції. Так, в «Протестації» Іова Борецького козаки виступають як народ лицарський, поборники і захисники православної церкви (*Жукович П.* Протестация митрополита Иова Борецкого и других западно-русских иерархов, составленная 28 апреля 1621 года // Статьи по славяноведению. 1910. Вып. 3. С. 135–153). У «Палінодії» Захарія Копистенського козаки виписані як нащадки «яфето-роського покоління», захисники віри, яку «за Владимира от греков принятую держат», «живой и движущий мур, башты обронныи» (*Копистенский З.* Палинодия или книга обороны Кафолической Святой Апостолской Всходней Церкви и Святих Патриархов // Русская историческая библиотека. Санкт-Петербург, 1878. Т. 4. С. 1111).

Найбільш ранні відомості про Русь містить хозарський сюжет вже згадуваного «Літопису Граб'янки». У ньому присутнє класичне оповідання про стягнення данини хозарами з руських земель — «…белчаніе кожи от всякого дому и по шелягу от плуга»[12]. Саме цей фрагмент про данину зустрічається і в інших наративах — «Синопсисі», «Хроніці» Матея Стрийковського. В означених текстах це була, по суті, єдина, крім згадок про Святославів погром Хозарії, інформація про відносини хозар і Русі. Втім, хозарський сюжет «Літопису Граб'янки» дещо розширює ці відомості. Згідно з ним, руські князі Аскольд і Дір оволоділи Києвом і перестали платити данину хозарам. А їх наступник Олег забрав від хозар Сіверщину і територію радимичів[13]. Правління Ігоря автору ніяк не вдалося включити в цей контекст, тому, описуючи його походи і обставини смерті, він був змушений констатувати: «ничто же памяти достойное с козарами сотворивши»[14].

Проте його син і спадкоємець Святослав був максимально вписаний в хозарську історію. Спочатку він звільнив від данини племена в'ятичів і приєднав їхні землі. Потім вступив в конфлікт з каганом, вимушеним тепер боронити свої землі. Результатом успішної війни стало оволодіння хозарською столицею і накладення данини на самих хозар.

Надалі цей зв'язок історій забезпечується через спільного ворога. Спочатку це були печеніги і половці, які нападали на Русь і хозар, яких «чрез многие лета на казаров бранию воюющее, в мале не до конца их истребиша»[15]. Потім ними стали монголи, що зруйнували Київ. В процесі монгольського завоювання зникли печеніги і половці, а вцілілі хозари стали називатися «малоросийские вои»[16].

Таким чином, перед автором хозарського сюжету постала дилема об'єднати дві історії — давньоруську і хозарську. Здійснювалося це через ілюстрацію взаємовпливу, загальні моменти історії, спільних ворогів, внаслідок чого руське і хозарське минуле ставало «своєю» історією «малоросійського козацького народу».

У наступних наративних лініях києворуська тематика використовується для створення аналогій між давньою Руссю і Гетьманщиною, метою якої було утвердження історичної спадкоємності держави і спільноти, що її населяла. Руська історія тим самим також закріплювалася як «своя». Її мотиви і окремі сюжети пов'язувалися з подіями і явищами історії

[12] Летопись гадячского полковника Григория Грабянки. С. 13.
[13] Там же.
[14] Там же.
[15] Там же. С. 13.
[16] Там же. С. 14–15.

Української держави. Йдеться, наприклад, про витоки конфлікту з поляками, внутрішні міжусобиці.

У розділі «Літопису Граб'янки» «Како Мала Русь подпаде лядскому иго», щоб простежити історію цього підпорядкування, автор робить екскурс в києворуське минуле. Витоки занепаду він бачить в поділі єдиної держави «самодержця» Володимира на дванадцять князівств, що викликало ланцюг міжусобиць, які призвели спочатку до монгольського нашестя, а потім до литовсько-польського завоювання[17]. Ці ж повідомлення використовуються для проведення аналогій з історією Гетьманщини, яка також потерпала від поділів і внутрішньої смути, наслідком чого стала втрата більшої частини її території і внутрішнє ослаблення держави.

Тема Русі стає затребуваною у наративних сюжетах про причини війни з поляками. Руське минуле виступає тут джерелом тих прав і вольностей «малоросійського козацького народу», через нехтування яких, власне, і почалася війна. Ці права, як стверджує автор «Літопису Граб'янки», були надані «продком нашим» — «презацному и старожитному народу руському» ще в часи Володимира — «князя російського» и «самодержця» Ярослава Володимировича, а потім затверджені литовськими князями і польськими королями[18]. Права і вольності ставали тією константою, яка пов'язувала давньоруське минуле і сучасну Гетьманщину, знову стверджуючи його як «свою» історію. Руські князі стають «нашими антицесорами» і «валечними продками», а Русь — «предковічною отчизною нашою».

З початком Хмельниччини і виникненням держави тема Русі актуалізується в актових матеріалах. Причому історичні аргументи висуваються як в переговорах з польським королем, так і з московським урядом, вирізняючись при цьому окремими аспектами. Так, у листі 1649 р. до Яна Казимира гетьман Хмельницький згадав про давні права і привілеї, якими володіла Русь, коли добровільно приєдналася до Польщі[19].

Саморепрезентація Хмельницького на початковому етапі війни, якщо вірити повідомленням польських джерел, також містила історичні конотації. У відомому щоденнику польського підкоморія М'ясковського Хмельницький представляв себе руським князем, «самодержцем руським», готовим поширити свою владу «по Львів і Галич»[20]. Очевидно, грунтуючись на власних спостереженнях, М'ясковський в одному із своїх

[17] Там же. С. 17–18.
[18] Там же. С. 38.
[19] Документи Бодана Хмельницького (1648–1657) / Упоряд. І. Крип'якевич. Київ, 1961. С. 107.
[20] Воссоединение Украины с Россией: Документы и материалы в 3-х томах. Т. 2: (1648–1651). Москва, 1953. С. 118.

листів писав про те, що Хмельницький збирається стати руським князем[21]. У листі Хелмського єпископа 1648 р є згадка про те, що Хмельницький називає себе князем київським і руським[22].

Невідомо, наскільки об'єктивними можуть бути ці зведення, але вони свідчать про певну рецепцію києворуського минулого в інтелектуальній сфері в середині XVII ст., можливості його проектування на реалії того часу.

Але частіше тема руського минулого звучала в стосунках з Москвою. При цьому на рівні образів і символів українська сторона наголошувала на династичній спорідненості князя Володимира і московських царів, але підкреслюючи водночас першородність Києва і його князів в порівнянні з московською династією[23]. Метою було привернути на свою сторону московського царя у мілітарному протистоянні з Річчю Посполитою, в той же час відстояти свою історичну суб'єктність, одним з компонентів якої виступала давньоруська спадщина.

У 1649 р. Богдан Хмельницький на зустрічі з царським послом Григорієм Унковским звертався до руського минулого, стверджуючи, що «от Владимира наша благочестивая христианская вера с Московским государством и имели едину власть»[24]. Мова тут йде, насамперед, про прагнення гетьмана зрівняти і посилити свої позиції і легітимізувати за допомогою історії нинішній статус новоствореної держави. При зустрічі в Києві московського посольства на чолі з Бутурліним митрополит Сильвестр Косів говорив про місто як «наследие благочестивых древних князей руских», «седалище первого российского благочестивого князя»[25]. Ніжинський протопоп Максим Филимонович в своїй промові перед царем 1654 р. згадував про те, що «за княжения великих князей руских, преславный град Киев бяше по прямому мати радов, мати церквам Божие жилище, второй Иерусалим нарицовашеся»[26].

Таким чином, на ранніх етапах існування Українського Гетьманату його очільники у відносинах з Москвою прагнули показати спадкоємність

[21] Джерела з історії Національно-визвольної війни українського народу / Упоряд. Ю. Мицик. Київ, 2012. Т. 1. С. 195–196.

[22] Документы об освободительной войне украинского народа (1648–1654). Киев, 1965. С. 44. В жартівливому універсалі Богдана Хмельницького — пародії на гетьманський універсал, автори початку XVIII ст. — спудеї Києво-Могилянської академії, назвали гетьмана «другий король галицкий» (Універсали Богдана Хмельницького (1648–1657) / Упоряд. І. Крип'якевич, І. Бутич. Київ, 1998. С. 248).

[23] *Плохій С.* Переяслав 1654: православний дискурс та політична культура // Переяславська рада 1654 року. Історіорафія та дослідження. Київ, 2003. С. 781.

[24] Воссоединение Украины с Россией... Т. 2. С. 152.

[25] Там же. Т. 3. Москва, 1953. С. 478.

[26] *Плохій С*. Переяслав 1654: православний дискурс та політична культура. С. 781.

своєї історії від давньої Русі і континуїтет династії. При цьому досягались дві мети — утвердження власного статусу і залучення московського царя як союзника і протектора. Напередодні Переяславської ради тоді ще генеральний писар Іван Виговський, звертаючись до царя через його посла, говорив про «благодать Божу», яка зараз, як і за часів князя Володимира, простягається над ними, бо цар Олексій Михайлович є «сродником» Володимира[27]. Натомість у відносинах з польською стороною руське минуле використовувалося для створення концепту рівності. У сюжетах про підпорядкування Русі Польській Короні, що присутні як в наративних, так і в актових матеріалах, обов’язково вказується на його добровільному характері взамін гарантії прав і вольностей. При цьому вказується, що руський народ волею короля отримав рівні права з поляками.

Пізніше дискурс києворуського минулого і континуїтету династії використовувався в період Руїни прихильниками «промосковської» партії для підтвердження своєї лояльності. Мартин Пушкар — опонент гетьмана Івана Виговського, звертаючись до царя, запрошував того відвідати землю своїх предків — «благородных святоруских царей»[28]. Лівобережний гетьман Іван Брюховецький в 1665 р. у листі до царя підкреслював право Москви на суверенітет над Гетьманщиною через династичну спорідненість її монархів з київськими князями — колишніми володарями цих земель: «Полща дѣдичное панство себѣ над Малой Росией почитает, и во многих листѣх за дѣдичных подданых украинских людей имянует, а Малая Росия крестом святым от святого предка вашего царского пресвѣтлого величества блаженныя памяти от святого и равноапостолного царя Владимира, а не короля полского просвѣтилась, от которого блаженного Владимерова корени вы великий государь, ваше царское пресвѣтлое величество, истинный наслѣдник…»[29]. Подібна риторика присутня в листі прихильника гетьмана Брюховецького, глухівського протопопа Івана Шматковского, який називав Гетьманщину «землей росийского наследия», а предками московського царя — давньоруських князів Володимира, Ярослава, Ізяслава, Лева, Михайла Мономаха[30].

Втім, самим головним маркером спадкоємності історії давньої Русі і Гетьманщини як її продовження були права і вольності, даровані і затверджені саме в києворуські часи. Їх «стародавність» і «віковічність» принагідно завжди особливо підкреслювалися, а самі вони представ-

---

[27] Воссоединение Украины с Россией… Т. 3. С. 460.

[28] Акты относящиеся к истории Южной и Западной России (далі — Акты ЮЗР). Т. XV. Санкт-Петербург, 1892. С. 94.

[29] Там же. Т. V. Санкт-Петербург, 1867. С. 243.

[30] Там же. С. 194.

лялися своєрідним «історичним багажем», з яким українці відстоювали свою самобутність в тілі Речі Посполитої, а згодом Московського царства і Російської імперії. Особливо актуальними вони ставали у відносинах з російськими зверхниками, що уявлялися останньою ланкою в ланцюзі гарантів цих прав і вольностей: давньоруські князі — литовські князі — польські королі — московський цар. Зокрема, в листі від 1654 р старшина просила царя про підтвердження прав «отческих и праотческих з веков от князей благочестивых и королей польских утвержденных»[31]. Уже після смерті Хмельницького новий гетьман також згадував про давньоруське минуле, як основу прав і вольностей, дарованих «блаженной памяти князями российскими»[32].

Апеляція до Русі простежується також в аналогічних зверненнях міщанського стану до царя про підтвердження їх привілеїв. Так, київські та переяславські жителі у 1654 р. просили за свої права, «дарованные от древних князей»[33]. Подібна інструменталізація києворуського минулого простежується і в петиції монастирів про давність їх прав. Про давню Русь згадували монахи Михайлівського монастиря, просячи через посередництво гетьмана підтвердження своїх прав на маєтності[34]. У схожому документі про права Видубицького монастиря також було відсилання до часів правління князя Всеволода Ярославича, який дарував їх монастирській братії[35]. Богдан Хмельницький у своєму листі до Яна Казимира на захист прав і привілеїв православних жителів Львова теж використовував пам'ять про Русь, посилаючись на їх обдарування галицьким князем Левом Даниловичем[36].

Після гетьманування Хмельницького й періоду Руїни присутність Русі та її минулого в політичному дискурсі Гетьманщини помітно падає. Але все ж це минуле актуалізується в окремих випадках для проведення певних аналогій і асоціацій. Наприклад, 1675 р. гетьман Петро Дорошенко, виправдовуючи свій союз з турками і татарами, в листі до лівобережного гетьмана Івана Самойловича посилався на авторитет «князей рустіих», які в протистоянні з ворогами часто використовували «сили татарские»[37]. Його опонент, лівобережний гетьман Іван Брюховецький, відкидав подібні твердження, грунтуючись на неприпустимості порівняння гетьманської і князівської влади: «Куда нам равняться с князьями

[31] Документи Богдана Хмельницького. С. 332.
[32] Акты ЮЗР. Т. IV. Санкт-Петербург, 1863. С. 37.
[33] Документи Богдана Хмельницького. С. 326.
[34] Там само. С. 432.
[35] Там само. С. 367.
[36] Там само. С. 202.
[37] Акты ЮЗР. Т. XII. Санкт-Петербург, 1882. С. 120.

рускими. Равные с равными должны сравниваться, а руские князья были независимыми властителями»[38].

Примітно, що в документах Івана Мазепи ми вже не знаходимо звертань до києворуської історії. Винятком можуть бути хіба що згадка про маєтні права монастирів, зокрема, Видубицького, якому Мазепа, як і інші гетьмани, ці права підтверджували[39]. У документах Мазепи натомість зустрічається інша формула історичної легітимації — «валечные антицесоры наши запорожские гетманы»[40], що витісняє давньоруських князів, діяння і авторитет яких використовувалися раніше.

Історія давньої Русі лише фрагментарно присутня в текстах Гетьманщини. Але, тим не менше, вона грає важливу роль в процесі формування нової спільноти — «малоросійського козацького народу». Включення в хозарський міф києворуської історії і фактичне їх злиття забезпечило континуитет її історичності, починаючи з хозарських часів, через історію Русі, Литви та Речі Посполитої до проголошення Україною незалежності. Важливим елементом цього континуїтету були «права і вольності» — один з основних факторів існування народу. Давня Русь стала відправною точкою і головним атрибутом їх легітимізації, на авторитет якої посилалися не тільки автори наративів. Києворуське минуле, як частина «своєї» історії, використовувалося як додатковий аргумент легітимності держави та її народу в дипломатії раннього Гетьманату. Після закінчення певного періоду давньоруська історія в текстах використовується все менше для кристалізації ідентичності, витісняючись подіями недавнього минулого.

References

1. Plokhij S. [2005]. *Nalyvajkova vira: kozatstvo ta relihiia v rann'omodernij Ukraini. Kyiv.*[in Ukrainian].

2. Plokhij S. [2003]. Pereiaslav 1654: pravoslavnyj dyskurs ta politychna kul'tura *Pereiaslavs'ka rada 1654 roku. Istoriorafiia ta doslidzhennia.* K., 2003, 775–796. [in Ukrainian].

3. Pritsak O. [1973]. Ipats'kyj litopys ta joho rolia u restavratsii ukrains'koi istorychnoi pam'iati *// Chomu katedry ukrainoznavstva v Harvardi? Vybir statej na temy nashoi kul'turnoi polityky (1967–1973).*Cambridge, MA [in Ukrainian].

---

[38] *Смолій В., Степанков В*. Петро Дорошенко. Політичний портрет. Київ, 2011. С. 563.

[39] Універсали Івана Мазепи (1687–1709). Матеріали до українського дипломатарію. Ч. ІІ. Київ–Львів, 2006. С. 389.

[40] Універсали Івана Мазепи. С. 269. Універсали Павла Полуботка (1722–1723). Матеріали до українського дипломатарію. Додатки. Київ, 2008. С. 212–213, 341.

4. Smolij V., Stepankov V. [2011]. *Petro Doroshenko. Politychnyj portret.* Kyiv [in Ukrainian].

5. *Tolochko O.* [2004]. Kyievo-rus'ka spadschyna v ukrains'kij istoriohrafii XVIII st. *Ukraina i Rosiia v istorychnij retrospektyvi. T. 1. Ukrains'ki proekty v Rosijs'kij imperii* ,310–318. [in Ukrainian].

6. Ul'ianovs'kyj V., Yakovenko N. [1993]. *Ukrains'kyj pereklad Khroniky Stryjkovs'koho kintsia XVI — pochatku XVII stolittia // Rukopysna i knyzhkova spadschyna Ukrainy,* 1, 5–12. [in Ukrainian].

7. Zatyliuk Y. [2010]. Predky «kozats'koho malorosijs'koho narodu» i kyievo-rus'ka spadschyna v uiavlenni elity chasiv Pylypa Orlyka. *Pylyp Orlyk: zhyttia, polityka, teksty. Materialy Mizhnarodnoi naukovoi konferentsii «Ad fontes» do 300-littia Benders'koi konstytutsii (1710 r.).* Kyiv, NaUKMA, 14–16 zhovtnia 2010 r. [in Ukrainian].

Andrii Bovgyria
PhD, Senior research Scholar
Institute of History of Ukraine
National Academy of Sciences
(Kyiv, Ukraine)
https://orcid.org/0000-0001-9060-6409

KYIVAN RUS' PAST IN THE TEXTS OF THE HETMANATE

Abstract. *Kievan Rus' past did not become an important element in narrative texts, their authors seemed to ignore this topic. However, elements of this past, despite the lack of event description, are included in the content of narrative and act sources for the historical legitimation of Ukrainian autonomy, giving it the status that existed in neighboring countries. The aim of the article is to analyze the functioning of the discourse of the Kievan Rus' past in narratives and act materials, to trace which identity markers were constructed.* ***The methodology*** *of the research is based on the deconstruction of texts — act and narrative, which existed in the Hetmanate during this period.* ***The originality*** *lies in the comprehensive study of textual sources, which made it possible to reconstruct one of the aspects of the creation of a new community — the "kozats'kyj malorosijs'kyj narod."* ***Conclusions.*** *The Kyivan-Russian past is instrumentalized in the texts in order to give legitimacy to the autonomous state and its commonality. Its presence in narrative texts and documents was used as an additional argument in ethnogenetic constructions in combination with the Khazar myth, creating analogies with modern events and processes. Plots from it are present in the documents of the Hetmanate primarily for the "external consumer" — the Commonwealth and the Moscow Tsardom, in order to raise its state status.*

Keywords: *Hetmanate, Rus, the construction of identity, "Cossack chronicles".*

Термінологія та понятійний апарат

УДК 001.4:32(477) “1673/1686 рр.”

Тарас Чухліб
доктор історичних наук,
головний науковий співробітник,
Інститут історії України
НАН України (Київ, Україна),
taras_chuhlib@ukr.net

УКРАЇНА — НАЗВА ДЕРЖАВИ ГЕТЬМАНІВ ВІЙСЬКА ЗАПОРОЗЬКОГО: ПОЛІТИКО-ЛІНГВІСТИЧНА ТРАНСФОРМАЦІЯ НОМЕНУ (1673–1686 РР.)

***Анотація**: У статті пропонується історико-лінгвістичне та етимологічне дослідження однієї з самоназв ранньомодерної Української держави, яка була створена протягом другої половини XVII ст. За допомогою діахронно-семантичного методу розкривається проблема розуміння термінологічного змісту номену «Україна» як ще однієї назви для держави, яку, починаючи з 1648–1649 рр., очолювали гетьмани Війська Запорозького. Досліджуються смислові конструкції, що з’являлися за допомогою слова «Україна» протягом 1673–1686 рр. в офіційному і напівофіційному дискурсі Війська Запорозького, Московського царства, Корони Польської та Молдавського князівства. У хронологічному плані охоплюється дуже цікавий і цільний історичний період від перших років гетьманування Івана Самойловича у Лівобережній Україні й останніх років правління гетьмана Петра Дорошенка у Правобережній Україні й завершуючи розподільчим щодо українських земель Вічним миром 1686 р. між Варшавою та Москвою.*

***Ключові слова:** Україна, Військо Запорозьке, «Отчизна», «народ», офіційна документація, Корона Польська, Іван Самойлович, Петро Дорошенко, Юрій Хмельницький.*

Ми вже неодноразово висвітлювали різні проблеми діахронно-семантичного наповнення офіційних понять Війська Запорозького, які мали у своїй основі мовну одиницю «Україна», а також тлумачили багато похідних від цього номену понятійних слів та словосполучень. Зазначимо, що у попередніх розвідках, які були опубліковані в науковому щорічнику «Україна в Центрально-Східній Європі» протягом 2015–2018 рр., розкривався історико-лінгвістичний матеріал, який хроно-

логічно охоплював історичний період від кінця XV до середини XVII ст., а також від 1649 р. й до 1672 р.[1]

Отже, у відписці воєводи московського гарнізону в Києві Г. Козловського говорилося, що 28 лютого 1673 р. житель м. Переяслава грек Павло Ростан приїхав до сотенного міста Баришівка і розповів, що «И Яков де Лизогуб говорил: ведомо им чинитца, что по указу Его Царского Пресветлого Величества, гетман Иван Самойлович с Войском Запорожским хочет переходить ***на ту сторону Днепра на Дорошенка*** и на них войною; да и та ведомость есть, что Великий Государь, Его Царское Пресветлое Величество, своею государскою особою будет ***на Украине***…, конечно правда: Великий Государь, Его Царское Пресветлое Величество, в многочисленных своих государских силах ***на Украину*** будет… А слух носитца, что Царское Величество со всеми силами будет ***на Украину*** негде индь, толко на них свои Царского Величества рати прислати»[2]. У той же час житель Константинополя (Стамбула) купець-грек Леонтій Ходжи Ардан розповідав московським представникам, що «приехал он в ***малороссийские городы*** из Волоской земли из города Яс…; А что де великий государь изволит своею царского величества особою во многих своих государских силах ***на Украину*** итти, того он в ***Волоской земле*** не слыхал. А ***тое стороны Днепра черкасскими городами*** идучи, слышал»[3]. Власне, тут бачимо, що назва «Україна» одночасно вживалася як щодо Правобережжя, так і стосовно Лівобережжя. При цьому, номен «Україна» вживався в одному ряду з локалізаційним хоронімом «Волоська земля». Крім того, синонімічними політико-географічними маркерами виступають такі словосполучення, як «та сторона Дніпра», «малоросійські городи» та «черкаські городи».

У грамоті московського царя Олексія Михайловича до київського митрополита Йосифа Тукальського від 17 березня того ж року читаємо:

---

[1] *Чухліб Т.* Поняття «Україна» та «Українний» в офіційному дискурсі Війська Запорозького: 1649–1659 рр. // Україна в Центрально-Східній Європі. Вип. 15. Київ, 2015. С. 13–41; *Його ж.* Поняття «Україна», «Український», «Українська держава» в офіційному дискурсі Війська Запорозького (1659–1665 рр.) // Україна в Центрально-Східній Європі. Вип. 16. Київ, 2016. С. 13–46; *Його ж.* Поняття «Україна», «Український», «отчизна», «народ» в офіційному дискурсі Війська Запорозького (1666–1672 рр.) // Україна в Центрально-Східній Європі. Вип. 17. Київ, 2017. С. 41–79; *Його ж.* Назви «Україна» та «Українний» в офіційному тезаурусі держав Східної Європи та Малої Азії: діахронно-семантичний аналіз (1490-ті роки — середина XVII ст.) // Україна в Центрально-Східній Європі. Вип. 18. Київ, 2018. С. 13–60.

[2] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою коммисиею (далі — Акты ЮЗР). Т. XI. Санкт-Петербург, 1879. С. 165–166.

[3] Там же. С. 178.

«…Для чего между нас великим государем, нашим царским величеством, и братом нашим, великим государем, его королевским величеством, и в Андрусовском договоре постановлено ***Украине заднепрской стороны*** бытии под владением его королевского величества»[4]. Тут потрібно відзначити не тільки той промовистий факт, що назва «Україна» поступово входила до тогочасного міжнародного дискурсу, але й ту обставину, що якщо була «Україна задніпрської сторони», то мусила бути й «Україна незадніпрської сторони».

24 березня 1673 р. до Малоросійського приказу у Москві писарі внесли роздобутий московськими розвідниками текст Бучацького перемир'я між Варшавою та Стамбулом — «Статьи (в переводе) постановленные между Поляками и Турками и утвержденные 17 октября 1672 года». У перекладеному росіянами тексті відзначалося «[Ст.] 6. ***Украина в давных границах*** имеет быти при казаках;… 7. Белая Церковь и инные крепости, ***к Украине належащие***, и таковы имеют быти отданы казакам; 8. Казаки, с Ханенком ныне будучие, имеют возврат волной к своим имениям ***на Украину*** (буде похотят)…»[5]. Власне, ми вже неодноразово відзначали у своїх статтях про вживання номену «Україна» у текстах міжнародних договорів другої половини XVII ст.[6]

У листі до московського царя від 6 квітня гетьман Війська Запорозького (лівобережного) Іван Самойлович писав: «…А ***Україну, що Дорошенко йому*** (турецькому султану. — *Т.Ч.*) ***піддав***, туди ж королю його милості віддавав, і тою даниною грошовою, що мали йому дати не малою казною, дарував»[7]. 14 квітня гетьман Дорошенко писав до турецького каймакама: «Через те дивіться, і дійшло б до віддачі Білої Церкви, від чого б і Київ і ***Україна задніпрська*** у великій небезпеці перебувати могла»[8]. 6 листопада в універсалі Івана Самойловича до московського царя зазначалося: «І королівська величність говорила: ось бачите, що я йду усіма військами моїми проти того неприятеля; для чого, як прийдете ***на Україну*** і в Запороги, розповідайте скрізь про наш подвиг»[9].

26 червня московський цар отримав листа від польського короля Міхала Корибута Вишневецького, в якому зазначалося: «…Зволила його

---

[4] Там же. С. 204.

[5] Там же. С. 219.

[6] *Чухліб Т.* Поняття «Україна», «Українські козаки», «Український народ» в положеннях Андрусівського перемир'я та міжнародній офіційній документації 1667 року // Україна між Польщею та Росією / Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. Київ, 2016. С. 90–99.

[7] Там же. С. 236

[8] Там же. С. 366.

[9] Там же. С. 322

царська величність через піддячого Прокопа Возніцина об'явити королівської величності послам поданий був зі сторони його царської величності спосіб відізвання Дорошенка від салтана турського, коли б його королівська величність ***з Україною, на тій стороні Дніпра будучею***, під володіння його царській величності уступив…; По достоїнству його королівської величності посли при 4 статті Андрусівського договору стояли, в якій написано, що через перемирний час ніхто із них великих государів один другому государю ***в сторону України вступатись*** не має; …Тому що і його королівська величність право своє ***на Україні*** затримує, будучи в утриманні Білої Церкви, а паче коли ні в якому ***українському городі*** турських людей немає»[10].

У листі польського полковника Я. Пива до московського князя Ю. Трубецького за 1673 р. писалося: «…Турський султан справді вже наближається з військами, і в Сороках переправляються турки ***на Україну***»[11]. У листі представника великого литовського гетьмана М. Паца шляхтича С. Островського за листопад говорилося: «Краще було б, якби війська Вашої Королівської Величності першими ***йшли на Україну***, для обійм козаків, яких довгий час не погамують… А як Серби почують, що військо Дунай переходить, самі постануть на Турків. Задля того ***через Україну*** хай ідуть війська, чому Турки і Татари налякаються»[12]. У листі молдавського господаря Шимона Петричейку до московського царя Олексія Михайловича від 31 грудня 1673 р. писалося: «…Потом обіщали им Волоские и Мульятнские земли весь народ в порабощение…; и чтоб поспешало войско вашего царского величества в сию ***казаческую Украину*** («ын Окраина късъчаскъ»), зане Дорошенко, наш сосед, держит крепко с турком»[13].

7 березня 1674 р. великий коронний гетьман Речі Посполитої Я. Собеський у листі до серадзького підчашого писав: «Царська Величність договором з нами учиненим, задоволення роблячи, не прибув під Хотин, війська свої тепер посунув і від Дніпра чинити буде, щоб ***Україну від Дорошенка і Турків відвести***»[14]. Під час виборів нового короля Речі Посполитої весною того ж року польська шляхта звинувачувала литовську опозицію на чолі з К. Пацом у тому, що вони затягують вибори, а у цей час московський цар «***відбирає усю Україну***». На сеймі також виступив австрійський посол, який звернувся до польських послів з такими

---

[10] Там же. С. 370.

[11] Там же. С. 290.

[12] Там же. С. 298.

[13] Исторические связи народов СССР и Румынии в XV — начале XVIII в.: Документы и материалы в трех томах. Т. III: 1673–1711. Москва, 1970. С. 15.

[14] Акты ЮЗР. Т. XI. С. 382.

словами: «Адже ***Україна залишилася в ваших руках***? — а почувши у відповідь, що Україна на чолі з гетьманом Війська Запорозького П. Дорошенком піддалася султанові, відповів — «Чого ж ви тоді сердитесь? Хай краще ***володіє нею*** (Україною) государ християнський і ваш союзник»[15].

17 березня того ж року у так званих Переяславських статтях, які були укладені між гетьманом Війська Запорозького І. Самойловичем та московським царем Олексієм Михайловичем, зазначалося: «ст. 15. Коли військо царської величності вирушить проти неприятеля, і щоб вони в ***Українних городах*** в козацьких дворах не зупинялися…»[16]. Козаки Семен Третяк і Самійло Савицький інформували у квітні 1674 р. гетьмана Самойловича з Немирова: «…Писали з паном полковником Кальницьким до меджибожського коменданта і полковників і ротмістрів, радячи їм щоб замість того, що зачинають, про приятельство Вельможності Вашої, Добродія Нашого, і усього Війська Запорозького раділи, і тим зручніше привлащали до своїх помочей ***народ наш український***, для зустрічі спільного неприятеля християнського»[17]. Як бачимо, словосполучення «український народ», яке вперше було застосоване в офіційній переписці Війська Запорозького ще на початку 1660-х років[18], з плином часу все більше починає вживатися у мовному тезаурусі козацької старшини.

У листі за 5 травня 1674 р. до гетьмана Самойловича від подільського полковника Михайла Зеленського з-під Ямполя читаємо: «…Гоголь, удався там через вимисел пана полковника Брацлавського, найняв коменданта в Могилеві у Собеського і ***віднімає рубіж України,*** отчизни нашої, по Мурахву ріку, умовляє мене, щоб я в загранична воєводство Могилівське не вступав»[19]. 18 травня гетьман І. Самойлович повідомляв московського царя: «Коли ж поляки безпечно собі зачинають, набігають багатократно, то близько ***в Україну і розграничують ону*** з воєводством Подільським по Мурахву ріку»[20].

23 травня 1674 р. до полковника Андрія Дорошенка пише шляхтич Є. Преоровський та повідомляє його про вибори нового короля: «…Не сумніваюсь, що ***Україна*** від такої справи (королівської елекції) Речі Посполитої не опечалиться Відаю і те, що ясновельможний пан гетьман

---

[15] Цит. за: *Павлищев*. Польская анархия при Яне Казимире и борьба за Украину. Т. 2. Санкт-Петербург, 1876. С. 45.

[16] Полное собрание законов Российской империи. Санкт-Петербург, 1830. Т. I. С. 968–977.

[17] Акты ЮЗР. Т. XI. С. 440.

[18] *Чухліб Т.* Поняття «Україна», «Український», «отчизна», «народ» в офіційному дискурсі Війська Запорозького (1666–1672 рр.). С. 41–79.

[19] Акты ЮЗР. Т. XI. С. 470.

[20] Там же. С. 469.

запорозький, брат рідний твоєї милості, дарма надіється про поміч, адже вже посли назначені до царської величності московського просити про те, кими правами і під яким покровом ***володіє Україною*** до якого ніколи не належала і не належить»[21]. 10 березня того ж року московський цар у листі до молдавського господаря Ш. Петричейку писав: «…Указали ***Украину тое стороны Днепра*** усмирить и сов семи владеньями и землями вашими хотите быть под нашею великого государя самодержавною высокою рукою в подданстве»[22].

5 липня 1674 р. гетьман Самойлович відписував до московського царя: «…Полковник Лабунський, через лист свій, до Андрія Дорошенка писаний, обнадіює його нинішнього новообраного короля милістю і видуманими ***в омані України*** королівськими способами і скорою від військ ваших государських відсіччю»[23]. 20 липня 1674 р. до гетьмана Війська Запорозького І. Самойловича знову звертається полковник Подільського полку Михайло Зеленський: «…А якщо ляшські війська наступлять, то договори з ними чинити, а на нас війну вс обернути і на ***всю обох сторін Дніпра Україну***»[24]. 15 липня великий коронний гетьман Дмитро Вишневецький інформує московського князя Ю. Трубецького з Варшави: «…Адже ***Україна є Корони Польської земля***, і Дорошенко, не маючи ніякого права, не будучи ніяким удільним паном, не міг піддати турському султану ***чужої держави***»[25]. Через декілька місяців, у серпні, росіянин О. Карандєєв, який перебував у Чигирині, повідомляв боярина Матвеєва: «…У турскова салтана страх и опаска великая послать ***на Украину*** людей своих»[26]. 26 серпня у грамоті московського царя наказувалося «боярину нашому и воєводам князю Ивану Андреевичу Хованскому с тем новгородцким и псковським полком итти ***на Украину*** ж, для того ж промислу над неприятели»[27].

31 липня 1674 р. гетьман І. Самойлович пише до царя з табору поблизу Чигирина: «…Домовившись через послів своїх з Ляхами почату війну і справді її з ними новина прийшла, з усіма своїми силами турськими і татарськими сюди ***на Україну***, саме під Київ, до Дорошенка на відсіч замислили йти»[28].

---

[21] Акты ЮЗР. Т. XI. С. 479.
[22] Исторические связи народов… Т. III. С. 17.
[23] Акты ЮЗР. Т. XI. С. 532.
[24] Там же. С. 540.
[25] Там же. С. 538.
[26] Там же. С. 570.
[27] Там же. С. 646.
[28] Там же. С. 621.

У серпні 1674 р. посланець гетьмана Самойловича до Запорозької Січі Іван Мазепа доповідав, що кошовий отаман Іван Сірко передав йому пункти угоди, за якими гетьман Петро Дорошенко хотів прийняти протекцію Корони Польської, серед них був і такий пункт: «3. Військам ляшським кварцяним ніколи ***в Україні*** не бути»[29]. Крім того, запорозькі розвідники переповіли, що «писав до Дорошенка резидент його, який у турського візира, щоб він про те не кручинився, що ***втратив Україну***: не важко її назад повернути, тому що ми знаємо, що нема у вас ***в Україні*** Криту і Кам'янця-Подільського»[30].

Виснажений у боротьбі з Короною Польською, Московською державою та Лівобережним Гетьманатом П. Дорошенко у листі від 12 грудня 1674 р. прохав у нового польського короля, «аби її (Україну. — *Т.Ч.*) від згуби від чужих протекторів і від інших здавна на ***ту Україну бідну*** бажаючих помсти визволив і оборонив не наказними вождями, але сам особою своєю королівською, щоб ще українських обивателів знову як батько дітей приласкав… ***народу Руського і Війська Запорозького правах вольностях і свободах наших*** достатнім забезпеченням»[31].

В універсалі гетьмана П. Дорошенка від 13 грудня 1674 р. до «Панів сотників, отаманів, городовим з усім товариством, так теж військом і усім посполитим людям…» Паволоцького і Білоцерківського полків говорилося, що король Речі Посполитої «ніколи ***на Україну*** з військами кор[онними] війною не мав приходити, але звиклими трактатами і добрим способом мав про те дбати, аби з нами погодився зараз, коли військо усе турецьке і хана вже з землі нашої виправили…»[32].

У лютому 1675 р., після того, як в Україні й Польщі поширилася чутка (вона виявилася неправдивою) про смерть гетьмана Війська Запорозького Петра Дорошенка, король Речі Посполитої Ян III Собеський видав універсал, в якому виклав власне бачення причин занепаду Правобережжя: «Мушу признати, що то труп обридливий, ***а не Україна***, бо певно не така, яку від предків своїх взяли. Хто ж на ній вимер, якщо не народ Руський? Що попалили, якщо не міста славні? Що димом пішло, якщо не церкви і доми Божі? Чиї гроби і могили, якщо не батьків або дітей Ваших, за ніщо погублених? Чия залишилась пустиня, якщо не

---

[29] Там же. С. 563.

[30] Там же. С. 565.

[31] Бібліотека Музею Чарторийських у Кракові (далі — БМЧ Краків), од. зб. 423, арк. 113; *Wolinski J.* Materiały do dziejów wojny polsko-tureckiej (1672–1676) // SMHW. T. X. Cz. 1. Warszawa, 1964. S. 245.

[32] БМЧ Краків, од. зб. 423, арк. 119; ТН, од. зб. 172, арк. 593.

запроторених, як бидло, в неволю душ християнських?..»[33]. Тому король закликав жителів України повернутися під протекцію Речі Посполитої та обіцяв забути про їхню попередню «зраду».

Грамота московського царя Олексія Михайловича до молдавського і валашського господарів Ш. Петричейка і К. Щербана від 13 серпня 1675 р. засвідчувала: «…И собрания войск его королевского величества перенимает, которых ***с Украины*** (рум.: «…din orasele *Ucrainene*») из городов на защищение Львова и руских краев его королевское величество не привели»[34].

А в універсалі І. Самойловича до старшини та жителів Чигиринського полку від 6 листопада 1675 р. читаємо: «…Склонився царській величності і християнської з нами згоди и єдинства, оставивши чините між ***народом українським з Військом Запорозьким*** смуту і різність»[35].

У листі від 18 вересня 1676 р. до охотницького полковника Іллі Новицького лівобережний гетьман І. Самойлович писав: «...Богу від усіх нехай буде благодаріння, понєваж отчизну нашу ***розторгнену Україну*** привів під єдиного монарха і регімент (управління гетьмана. — *Т.Ч.*) у з'єднання»[36]. У дипломатичній інструкції послам Війська Запорозького до Москви Семену Кульженку та Івану Скоропадському, яка була підписана гетьманом Самойловичем 25 жовтня того ж року, зазначалося: «…совокупити ***обох сторін Дніпра Україну***; начебто по ***усій Україні*** смута і бунти…; до тих місць Ляхи ***до України*** не мали справи»[37].

Як уже відзначалося, номен «Україна» було визнано на міжнародному рівні як назву держави гетьманів Війська Запорозького. Напередодні укладення Журавненського перемир'я з Османською імперією, у жовтні 1676 р. Ян III Собеський писав: «Інакше тоді не могли, як до мирної угоди приступити. Якої такі пункти: ***України нам велику частину відступають*** Турки...»[38]. У положенні Журавненського миру 16 жовтня 1676 р. між Річчю Посполитою та Османською імперією було записано: «Пункт 2. …Що стосується ***України залишеної Порті Р[і]чч[ю]***

---

[33] Архів Головний Актів давніх у Варшаві (далі — АГАД Варшава), ф. «Архів Замойських», од. зб. 3036, арк. 277–278; *Wołinski J.* Król Jan III a sprawa Ukrainy 1674–1675. Warszawa, 1934. S. 19; *Wójcik Z.* Rzeczpospolita wobeć Turcji i Rosji 1674–1679. Wrocław, 1976. S. 29.

[34] Исторические святи народов… Т. III. С. 33, 35.

[35] Акты ЮЗР. Санкт-Петербург, 1882. Т. XII. С. 312; Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687) / Упор. І. Бутич, В. Расенко. Київ, 2004. С. 696.

[36] Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою коммисиею. Санкт-Петербург, 1853. Т. V. С. 140.

[37] Акты ЮЗР. Т. XII. С. 772, 776.

[38] Цит. за: *Kluczycki F.* Zorawinska R. 1676. Krakow, 1876. S. 27.

П[осполи]тою у ***володіння більшої частини України***: тобто Біла Церква, Кальник, Паволоч, Немирів та інші території; Порта зараз мала ту частку, а та на якій мав Дорошенко…»[39].

У матеріалах Генерального суду лівобережного Війська Запорозького від 9 листопада 1676 р. відзначалося: «…может отец Симеон яко первоначальник о всех обьявити, с которыми имели предательно всех непостоянство плохих людей и ***украинных*** возмутив, не токмо чести моей, о которой уже зле возглашали лишити, но яко Ной радетельне тщищеся здравии моем и ищущи смерти, всю ***Малоросийськую Украину*** до вредительного замешания и невинного кровопролития привести усердствовали»[40].

13 грудня 1676 р. посли Війська Запорозького Василь Скоропадський і Борис Моршевський від імені гетьмана Самойловича розповідали у Малоросійському приказі в Москві: «…А королівська величність турському султану уступив Кам'янець Подільський і ***всю Україну, якою володів Дорошенко***; а турський султан, чого йому Боже не поможи, ***обіцяв йому Україну***, малоросійські городи під свою бусурманську (руку) взяв, віддати королівській величності; …Хан кримський пішов в Крим з усім і ніде у Польщі і ***на Україні*** орди немає. Королівська величність ***на Україну*** прислав Гоголя з козаками і стали біля Дніпра по містечкам: в Брагині, в Димері, в Чорногородці і в інших містечках, для живності»[41]. 16 грудня у царській грамоті до гетьмана І. Самойловича говорилося: «…а Запорожцы, именно Сирко со всею старшиною своею, тотчас бы то послыша, розславили ***по всей Украине*** меж войсковыми людьми и посполитым народом»[42].

У листі кошового отамана І. Сірка до гетьмана І. Самойловича від 7 січня 1677 р. читаємо: «…І що за сміливістю славних жителів ***отчизни нашої України***, [Ляхи] під свою область ***нас Українців*** не підгорнули, тим вони нині до своїх власних Турок і Татар примирили, ***віддав їм не тільки Україну,*** але і цей корінь славного Війська Запорозького в Запорожжі, на яке ще і вину кладуть, начебто бажаючи їх розорення, [що] з ордою змирилися»[43]. У приписці до цього листа І. Сірко писав, що «мають з тією ордо два солтани ***на Україну***, сиріч під ближні городи, в полк Полтавський і в Лубенський ударити»[44]. Даний лист був написаний у Коші Запорозької Січі, який на той час знаходився на мисі Чортомлик, і,

---

[39] Ibid.
[40] Акты ЮЗР. Т. XII. С. 865.
[41] Там же. С. 830–831.
[42] Там же. С. 834.
[43] Акты ЮЗР. Санкт-Петербург, 1884. Т. XIII. С. 1.
[44] Там же. С. 3.

як бачимо, кошовий отаман називав себе, а також запорозьких козаків разом з «усіма жителями нашої України», не інакше як «українцями».

15 січня 1677 р. гетьман І. Самойлович пише листа до московського царя, де скаржиться на старшинську опозицію, яка не тільки хотіла його «з уряду зсадити», але «що більше, і всю ***Малу Росію Україну***, яка нині, промислом Божим і щастям нашим государським в бажаній уже квітне єдності, до шкідницького сум'яття і Військо Запорозьке в різності у той час перебуваючи і ***весь народ Малоросійський*** до більшого кровопролиття прилучити хотіли; …за давнім нашим звичаєм військовим, для зустрічі зі мною і для поновлення і затвердження належного ***утримання цілості Малої Росії України*** будівлі («строения»); …геть ***з України*** з жінками і з дітьми і з животи в яку небудь державу за границю виїхати»[45].

6 лютого 1677 р. у черговому посланні до московського царя Федора Олексійовича гетьман І. Самойлович писав з Батурина (мовою оригіналу): «…Токмо с древние их ляцкие стороны противо ***нас Войска Запорожского и народа нашего малоросийского украинского*** злобной ненависти, котору не ныне пред себя взяв как до сего времени накакова добра нам никогда не мыслили, но паче всегда на то умышляли, как бы нас Войско Запорожское и святое православие искоренити и в ни во что обратити (а ***не токмо зде в Украине, но и в Литве и по Белой Руси*** на поругание всему ***нашему малоросийскому народу*** церкви Божии православные униатам гонити и к унии насилством принуждати и привращати поволили)…; давно совершенно ***всю тое стороны Украину***, не имея в руках своих Турком при принужденных… к поко договорах, кроме сей стороны…; на сю сторону Днепра целости здоровья своего, приехал в Белу Церковь и тогда сей нынешней комендант белоцерковский безвинно толь знатного ***на Украине*** человека, особого своего некоего отмщения досадительства, с сего света погубил…»[46]. Крім того, 6 лютого посол лівобережного Війська Запорозького до московського царя І. Мазепа розповідав у Малоросійському приказі: «На сей и на той сторонах Днепра, милости Божии и великого государя праведными молитвами и счастием, дал Бог, все смирно…; Карпа Мокреева, бывшего писаря войскового при Многогрешном, ***из Украины*** с женами и с детьми и с животы выслать вон…; Гоголь отзываясь с королевские стороны полского казацким гетманом, стоит на Полесье близко Киева и присылает ***в Украину*** на сю сторону Днепра прелесные свои листы, устрашивая войски королевского величества и турского салтана приходом ***под Киев и на всю Украину***, и постерегая того, чтоб ***в Украине*** от того какова смятения не возросло, сам

[45] Там же. С. 5, 7, 8.
[46] Там же. С. 19–20.

гетман к Москве не поехал;… Корунные войска нашли на становище в горные воеводства, а литовские войска стоят ***на границе близко Украины*** к Стародубскому и Черниговскому полкам, а для чего, того не ведает»[47].

17 лютого французький резидент у Польщі повідомляв свого короля Людовіка XIV: «Довідуємося про затягнення на Україні... 600 козаків з двох зреформованих полків. Козакам тим виплачено плату на 2 місяці вперед: торгувати не можна, турки з свого боку затяги роблять і 1 000 солдат ***з України*** затягнули»[48]. Наприкінці лютого — на початку березня 1677 р. у Батурині відбулися переговори гетьмана І. Самойловича з московським послом Семеном Алмазовим, під час яких, зокрема, йшлося про те, «що ***Чигирин Україні город потрібний*** і від Криму захист і неприятелю усілякому страх…; турський султан і кримський хан з усіма своїми поганськими силами по весні хочуть йти ***на Україну***»[49].

6 березня 1677 р. гетьман Іван Самойлович писав до Москви: «…За что покорное Вашему Царскому Пресветлому Величеству со всем Войском Запорожским и народом украинским малоросийским воздавая благодарение…; понеже я со всем Войском Запорожским и ***народом обосторонним целое Украины*** пребываю…; неложно удерживаю и обнадеживаю, шатающихся ***с Украины по сторонам*** [Днепра] к себе привлекаю»[50]. А ось яку назву мала дипломатична інструкція, яка була надана посольству на чолі з генеральним суддею Іваном Домонтовичем до Московського царства: «Інструкція до Великого Государя нашого, до Його Царської Величності, від мене гетьмана Івана Самойловича, гетьмана Війська Його Царської Пресвітлої Величності Запорозького, і усієї військової Генеральної Старшини, іменем усіх Полковників, Сотників, Осавулів, Отаманів і меншого Війська Запорозького, городового товариства і поспольства ***Народу Українського***, в потрібних справах його ж Великого Государя і наших військових, послам нашим, особам військовим генеральним, Івану Домонтовичу судді, Саві Прокоповичу писарю, дана в Батурині, 1677 року, березня в 6 день»[51]. У ній спочатку зазначалося, що посли мають звертатися до царя «Від мене Гетьмана і від всього Війська Запорозького і ***народу посполитого Українського***», а потім серед іншого зауважувалося, що «через різні ***замішання Українські*** пороспали» гармати в Чигирині». Крім того, як відзначалося в «Інструкції», «салтан, невдовзі по весні має прийти обов’язково з усіма своїми бусурманськими силами війною ***в Україну***: адже з Поляками насправді уже вічний мир

[47] Там же. С. 23–24.
[48] Acta Historica res gestas Poloniae. Vol. III. T. 1. Krakow, 1879. S. 353.
[49] Акты ЮЗР. Т. XIII. С. 29.
[50] Там же. С. 33, 35.
[51] Там же. С. 37.

учинили»[52]. У другому пункті цього розлогого документа говорилося: «2. Також і з цеї сторони Військо правління мого, які б послали туди для оборони, особливо тих полків подніпрських, Лубенського, Миргородського, Гадяцького і Полтавського, ***козаки Українські***, які поблизу Чигирина і Запорожжя знаходяться, не тільки не встигли б підти…, ***а інші до Поляків йшли з України, а інші до Турків і в інші в які держави сторонні***»[53]. Особливо на цих переговорах відзначалася роль міста Чигирина: «…Могла б та фортеця в цілості на славу Його Великого Государя ***в Україні*** тим образом затриматися, і всю Україну, а особливо сю сторону, від небезпеки оборонити…; А не затримав би тієї чигиринської кріпості, розсудя усі небезпеки воїнські, переживаємо, щоб той лукавий поганець, прийшов у ***ту там Україну і сторону***, не похотів ***на сю сторону Дніпра*** з усіма силами, не займаючи Києва, переправитися, від якого було б недобре, позбав Боже не тільки ***Україні Малій Росії***, але ***і Великій*** в той час, чого не бажаємо щоб було»[54]. Генеральний суддя Іван Домонтович також мав говорити цареві «при словесній розмові» про те, що «було б, сохрани Боже, де ***на Україні*** бунти які і заворушення учинилися, чого собі ніколи не бажаємо»[55].

15 березня 1677 р. гетьман Іван Самойлович пише листа до московського царя, в якому знову неодноразово вживає слово «Україна»: «…Як весна покажеться, той же час сюди в Україну по отчину Вашу Великого Государя Нашого, Вашої Пресвітлої Величності, під Київ і і під Чигирин [прийдуть бусурманські сили]; …і наперед з ордами і з частиною турського війська ***в Україну*** послати має [Юрія Хмельницького]; щоб Хмельниченко ***наближався в Україну***, грошовою дачею і різними всякими мірами Військо Запорозьке до себе переманював»[56]. Також 15 березня того ж року московський піддячий Б. Парфеньєв повідомляв про пересилку колишнього гетьмана П. Дорошенка до Москви й писав, що той «не для чего иного и детей своих держит он на Москве, токмо что для своей верности; и если что учинитца в Украине, от чего Боже да сохрани, зло какое на него возрастет»[57].

5 квітня 1677 р. Юрій Хмельницький видав універсал до Запорозької Січі, який підписав як «***Князь Малоросійський Український***, вождь Війська Запорозького». Про це засвідчував кошовий отаман Іван Сірко, який також описав печатку на цьому важливому документі: «У подлин-

---

[52] Там же. С. 38–39.
[53] Там же. С. 39.
[54] Там же. С. 41–42.
[55] Там же.
[56] Там же. С. 49.
[57] Там же. С. 57.

ного листа печать величиною с полтора ефимка. В кругу напечатано человек на коне с распростерто рукою; в руке булава; на голове у него корона, пред ним, выше головы лошадиной, яблоко с крестом. У лошади во лбу перье. Возле конного человека, у стремени, пешей человек с мушкетом. Кругом печати написаны слова: Печать ***княжества Малоросийской Украины***»[58].

Узагальнюючи цей локалізаційний «підтитул», саме «князем Українським» Ю. Хмельницького називає Патрік Гордон. У описі ситуації навколо отримання листа сина Богдана Хмельницького під час османської облоги Чигирина у 1677 р. шотландець на московській службі свідчив: «Подписано оно было: Георг Гедеон Венжик Хмельницкий, ***князь Украинский***»[59].

Як відомо, лівобережний гетьман І. Самойлович закидав своєму візаві — Юрію Хмельницькому, що «високою честю» князівського титулу «приписали [турки] ему титло княжения Малыя России, оплаканныя отчизны ***нашея Украины***… родитель его [Б. Хмельницкий], не угоняясь за честьми високими, токмо самым гетманом над Войском Запорожским был»[60]. Цікаво, що генеральний сейм Речі Посполитої 1677 р. надав інструкцію послу до Османської імперії Я. Гнінському, в якій говорилося: «Якщо ***цілої України не доб'ється***, то хоч від Трахтемирова до Рашкова. Щоб лінія з Києвом за королем залишилася…»[61]. Крім того, на тогорічному сеймі Речі Посполитої було ухвалено спеціальну постанову «Консервація Війська Запорозького», де писалося, що «запорозьким козакам …Ухвалами Сейму нинішнього постановлено певні місця для осідання і проживання ***в Україні назначити і виділити***»[62].

Чернігівський єпископ Лазар Баранович 22 березня 1677 р. писав до московського думного дяка Л. Іванова, що ніжинський протопоп Симеон Адамович «Івану Самойловичу, гетьману Війська Його Царської Величності Запорозького, зрадником був, на здоров'я його наступав і інших до замішання ***українського народу*** до бунтів і неспокою побуждав»[63]. Наприкінці березня у Москві перебували посли гетьмана І. Самойловича, які привезли туди колишнього гетьмана Петра Дорошенка, де він постав

[58] Акты ЮЗР. Т. XIII. С. 108.

[59] Дневник генерала Патрика Гордона, веденный им во время его шведской и польской службы. Ч. 2: (1661–1684 гг.). Москва, 1892. С. 153.

[60] Акты ЮЗР. Т. XIII. С. 109–110.

[61] АГАД Варшава, ф. «Архів Коронний Варшавський», відділ Турецький, № 77/470.

[62] Volumina legum. Przedzuk zbioru praw staraniem XX pijarów… Petersburg, 1859. T. V. S. 224. Польською: «Uchwaly Sejmu teraznieyszego postanawiamy, mieysca pewne *w Ukrainie* dla osiadania y mieszkania naznaczyc y wydzielic».

[63] Там же. С. 66.

перед царем Федором Олексійовичем. Згідно з указом останнього, думний дяк звернувся до колишнього гетьмана з обвинувачувальною промовою, в якій були і такі слова: «…И указал тебе, до своего Великого Государя, Его Царского Величества указу біть при своїй Великого Государя, Его Царского Величества милости на Москве для способов воинских против неприятельського наступления турского салтана и крымского хана ***на Украину***»[64]. На переговорах з представниками московського царя посли лівобережного Війська Запорозького Іван Домонтович і Сава Прокопович говорили: «…Послати свою царської величності грамоту до кошового отамана до Івана Сірка, і його б Сірка обнадіювати, що царська величність ***визволяє всю Україну*** від наступу неприятельського»[65].

Номен «Україна» та поняття «народ» вживалися у грамоті московського царя Федора Олексійовича від 29 березня 1677 р. на ім'я гетьмана І. Самойловича: «…И тебе Нашего Царского Величества подданого, обох сторон Днепра гетмана Ивана Самойловича, и все Войско Запорожское и ***весь малоросийский народ и Украину***… от неприятелей Нашего Царского Величества многими ратными людьми защищаем»[66]. В іншій царській грамоті від 12 квітня того ж року йшлося не тільки про «Україну», але й про «українний народ» та «українні городи»: «Хмелницкого турской салтан князем своим бусурманским и гетманом учинив, передом с войсками своими ***в Украину*** прямо под Чигирин послал;… И на свидетельство того список с листа Хмелницкого, в ***Украинные городы*** писанного…; знак лукавого вымыслу бусурманского, чтоб чрез Хмелниченка принимать к себе ***Украинной народ*** и до конца выгубить»[67]. Як бачимо, у царській грамоті вживалися в одному випадку етнонімічна назва «малоросійський народ», а в іншому — «український народ», що маркували жителів Війська Запорозького і були синонімічними словосполученнями.

Наприкінці квітня — у травні 1677 р. на переговорах послів І. Самойловича з представниками Московської держави стосовно долі колишнього гетьмана Правобережної України П. Дорошенка говорилося: «…Що вільно йому ***на Україні***, де захоче, тихо, мирно і безпечно при усіх своїх пожитках жити, промишляв просити милості у великого государя, у його царської величності, ***в Україну*** паки на житло… І великий государ, його царська величність, указав йому гетьману говорити: Петро Дорошенко

[64] Там же. С. 72.
[65] Там же. С. 183.
[66] Там же. С. 86.
[67] Там же. С. 95–96.

великому государ про взяття жінки своєї в Москві бив чолом постійно, для того йому ***на Україні*** бути для всякої підозри неподобає»[68].

9 травня у листі гетьмана Івана Самойловича до кошового отамана Івана Сірка писалося: «…Приписали йому (Юрію Хмельницькому. — *Т.Ч.*) титул княжіння Малої Росії, оплаканої ***отчизни нашої України*** і хотіли його перед собою послати з військами під Чигирин, сподіваючись від ***тутейших українських жителів*** і від вас Війська Запорозького Низового…; як обіцяли, ***в Україну***, але разом, як чули, з собою ведуть; …для вірної нашої служби обороняти силами своїми обіцяє, про те треба мати міцну надію всякому з нас Війська Запорозького і в ***народі українському***»[69]. У травні козацький розвідник Василь Новак, що знав турецьку мову і три тижні за наказом гетьмана І. Самойловича перебував у турецькому таборі, засвідчував: «Про Хмельниченка сказав, що безперечно розстрижений і з військами турськими буде, щоб його ***в Україні*** осадити і ***Український народ*** тим зручніше до себе через нього прилучити; і для того таке між Турками є прислів'я: вміємо ми возом зайців у полі ловити; … і для того начебто вперед висланий [Євстафій Астаматій], щоб ***усі Українні городи*** той-мам сторони, в яких осадні люди польські живуть, забрав, за постановою польського [короля] з Турками на договорах, що ***Україні*** бути при турках»[70]. 13 травня того ж року у листі до царя гетьман Іван Самойлович знову чотири рази вживає слово «Україна»[71].

У листі кошового отамана Запорозької Січі І. Сірка до гетьмана Війська Запорозького І. Самойловича від 29 червня говорилося: «…Ми тут на тому місці ніщо інше робимо, тільки воєнний промисел, і то не для чого іншого, тільки для охорони і ***цілості оплаканої отчизни нашої України***…; Хмельницького спадкоємця місця гетьманського розуміння іменували ***князем над Україною*** і ***удільним князівством України*** прикрасити так, як і інші князівства…; чи начебто самі захотіли князю Хмельницькому ***Україну вручити [у] княжіння*** і у всіляку владу»[72].

2 липня 1677 р. гетьман І. Самойлович пише, що під його правлінням перебувають «***жителі, як єдиноутробна братія своя і сини єдиної матері нашої милої України***; …тут знають ледве не ***всі українські жителі***, що велику має казну…»[73]. У цьому ж посланні знову вживається словосполучення «***Мала Росія Україна***»[74]. Остання у даному контексті

---

[68] Там же. С. 189–190.
[69] Акты ЮЗР. Т. XIII. С. 110–111.
[70] Там же. С. 124–125.
[71] Там же. С. 147–148.
[72] Там же. С. 167–168.
[73] Там же. С. 175.
[74] Там же. С. 176.

виступає як синонімічна політична назва Війська Запорозького. 12 липня чигиринський полковник Григорій Карпенко написав листа до гетьмана І. Самойловича і приклав до нього покази перебіжчика з турецького табору — «липського татарина»: «І то польський король Туркам і хану говорив же, що нині у нього королівство і багато городів і земель узяв у нього царська величність московська, а салтан турський узяв Кам'янець-Подільський ***і Україну всю по Дніпро***»[75]. Також чигиринський полковник повідомляв гетьману, що «якщо великий государ укаже Калмиків послати ***на Україну***, і Татарове де бій їх знають, і побачивши їх битися з ними не стануть, побіжать: а Туркам де робити буде нічого»[76].

15 липня того ж року гетьман І. Самойлович у грамоті до московського царя знову вживає словосполучення «український народ»: «…Вашої Царської Пресвітлої Величності іменем і всього Війська Запорозького, городового і ***народу спільного українського***, вмовляю, яко помазаника Божого і монарха християнського і оборонителя краю Малоросійського»[77]. У липні до гетьмана пише архімандрит Києво-Печерської лаври Інокентій Гізель: «…Хмельниченко каже: так краще мені в неволі сидіти, чим у пустелі жити, тому що ***вся Україна*** розорена»[78]. 15 липня полтавський полковник Прокіп Левенець надіслав гетьману І. Самойловичу тексти свідчень колишніх українських полоняників, що втекли з Криму: «У Баки аги, ханова дворянина… такі між собо мали розмови: коли війська турські і хан кримський підуть з Хмельницьким ***на Україну землі Руські***, і в той час городи Чигирин і Київ буде смиренством не обійдуть…; Про Хмельницького такі чутки в Криму, що просився у турецького султана з неволі на волю, обіцяючи йому без війни ***привернути Чигирин, Київ та Україну***»[79]. 28 липня гетьман І. Самойлович писав до кошового отамана І. Сірка: «…І в ***отчизні нашій Україні*** багато до цього часу було нерозсудливих і легковажних людей, тоді не було ***в Україні*** бід на людей невинних від різних неприятелів…; Не чекали ми того від вас, як від ***братії своєї і синів єдиної матері нашої отчизни України,*** хапатися вам цього небезпечного обману»[80].

---

[75] Там же. С. 200.

[76] Там же. С. 204.

[77] Там же. С. 208–209. В оригіналі: «…Вашего Царского Пресветлого Величества именем и всего Война Запорожского, городового и ***народу обще украинского***, умоляю, яко помазаника Божия и монарха християнського и оборонителя сего краю малоросийского».

[78] Там же. С. 210.

[79] Там же. С. 213–214.

[80] Там же. С. 229.

Влітку 1677 р. відбулися переговори між гетьманом Самойловичем та представником московського царя Олександром Карандєєвим. Вони були записані «слово в слово» з розмовної мови гетьмана і московського посла: «…Олександр говорив в розмові гетьману: для чого він про відпуск ***на Україну*** Петра Дорошенка великому государю чолом бити хоче…? А Петро Дорошенко взятий до Москви ні для чого, тільки для тебе гетьмана і для ***цілого малоросійського народу***, щоб він, будучи ***в Україні***, зла ніякого не учинив…; І гетьман говорив: про Петра Дорошенка про відпуск ***на Україну*** він не бє чолом і не думає; …а в нинішній де справжній воєнний час Петру Дорошенку бути ***на Україну*** неможливо. А хоча де він Петро Дорошенко до нього гетьмана про взяття ***на Україну*** пише…»[81].

11 серпня гетьман Самойлович писав до царя: «…Они удумали было измену вашему царскому пресветлому величеству учинить и меня света лишив, ***всю Украину*** ко вредителному смятению привесть; …похотели изнова каким ни есть образом во время нынешнее опасное нечто ***злое в Украину***, как они обыкли, сослався с иными единомысленники, которые на той стороне Днепра обретаютца, всчать»[82]. Лист І. Самойловича до воєводи Руського воєводства С. Яблоновського від 19 жовтня того ж року засвідчував, що «Україна» мала «пограниччя»: «..Неприятель бусурмани, який багато християнських душ згубив… як і ***на пограниччю України***»[83].

7 жовтня гетьман І. Самойлович говорив у Батурині з московським послом В. Тяпкіним: «…А естли де, от чего Боже сохрани, разоритца Чигирин, или неприятелю допустить завладеть, тогда де прежде разоренья, или отдаче неприятелем, сказать ***всем в Украине народом***, что уж они великому государю, его царскому величеству, непотребны, для того и Чигирин отдали и разорили. А у них, во ***всем их казацком народе***, всегда во устех то слово и намерение и дело: при ком Чигирин и Киев, при том и они все должни в вечном подданстве и в верности и в тишине жити»[84].

23 березня 1679 р. молдавський господар Георге Дука писав лист до московського царя Федора Олексійовича з пропозицією прийняти свого посла І. Білевича, а вже 5 травня того ж року останнього зустрічають у Посольському приказі Московської держави. Ось такий запис залишили в посольських книгах московські дяки: «Да и то-де Дуку воеводу понудило, что послал салтан турской к хану крымскому, чтоб он ево с царским

---

[81] Там же. С. 189–190.

[82] Там же. С. 233.

[83] Бібліотека Музею князів Чарторийських у Кракові, Відділ рукописів, од. зб. 175. Польською: «…jako i *pograniczu Ukrainy*».

[84] Акты ЮЗР. Т. XIII. № 83. Стб. 323. С. 123.

величеством умирил и наказал ему просить ***Украины и Киева*** («*Ucraina si Kievul*)»[85].

17 квітня король Речі Посполитої наказав своєму послу в Стамбулі Самуелю Процькому звернутися з протестом до султана Мегмеда IV, «щоб Хмельницький (Юрій), ***бажаючи України***, старинних воєводств хай узурпує..., огнем і мечем не грозить»[86]. 12 травня московський цар Федір Олексійович надсилає листа молдавському господарю Георге Дуці: «И салтан турский… прислал в наши царського величества ***Украинные городы*** везися свого с воском, и наши царського величества украинские войска имели с ними бой… А что он, салтан, в грамоте своей писал, имянуя Чигирин своим, и тебе то ведомо, что тою ***Украиною***, которая зоветца Малою Россиею («…acea *Ucraina*, care se numeste Rusia Mica»), владеем мы…, из древних лет пребывала та ***Украина*** под державою благочестивых государей»[87].

В інструкції, наданій І. Білевичу 1 вересня 1679 р. для переговорів у Москві, господар Дука висловив своє бачення проблеми міжнародно-правового становища Українського гетьманату. «***Україна,*** яка стала причиною усіх тих бід (війн між Польщею, Туреччиною і Росією), від правління того, якому випало тоді володіти нею (П. Дорошенку), і привів добровільно і піддався в підданство під велике царство турське, і прийняв бунчук і інші клейноди, і для того ***Україну*** нині Турське царство ніякими мірами покинути на може, тому що і поляки, які володіли дідично ***Україною***, коли прийшли в договори з султаном між іншими договорами, коли дійшло до ***України*** («…a venit vorba de *Ucraina*»), була вона в підданстві під солтаном, залишили і поляки так, щоб під ними же була»[88], — відзначав він, згадуючи про те, що, згідно з Бучацьким договором 1672 р. і Журавненським перемир'ям 1676 р. між Польщею й Туреччиною, Правобережна Україна відійшла в управління П. Дорошенка під протекцією Порти. Далі висловлювалось побажання, щоб московський цар уклав договір з султаном і «про ***Україну*** ніяку біду ("докуку") не вчинив»[89]. Г. Дука пропонував Федору Олексійовичу, щоб для «України» «вибрали виборну голову людину нарочиту, як ведеться від одного царства до іншого»[90] .

---

[85] Исторические связи народов… Т. III. С. 47.

[86] Бібліотека Національна у Варшаві, відділ мікрофільмів (далі — БН Варшава), м/ф № 123, арк. 270.

[87] Исторические связи народов… Т. III. С. 52, 54.

[88] Там же. С. 60.

[89] Там же.

[90] Там же.

Відомо, що король Речі Посполитої Ян III Собеський протягом 1679–1682 рр. неодноразово заявляв про те, що згідно з Бучацьким, Журавненським і Константинопольським (ратифікованими у 1678 р. в Стамбулі Журавненськими статтями) договорами Україна має належати козакам: «Турки хочуть не тільки Поділля, але і ***всю Україну***; тому і ми повинні їх завжди тримати в рамках пактів Бучацьких, Журавницьких і останніх Константинопольських: ***Ukraina Cosacis cedat*** (Дослівно: «Україна козакам відійшла». виділення зроблене власноручно королем. — *Т.Ч.*), що й так може розумітися, ***при кому козаки, при тому і зостанеться Україна***»[91]. Про це читаємо в його листах до великого литовського князя Міхаїла Радзивілла.

В інструкції королівському послу Яна III Собеського до Москви від 14 жовтня 1681 р. вказувалось, що «***Україна козакам належати мала***, через що на око видно, що бусурмани хочуть всі слов'янські народи завоювати, а потім і цілу Європу»[92]. У цьому дипломатичному документі також наголошувалося: «…Донесли і те його царській величності же Господар Волоський є ***в Україні*** і поселився в Немирові… не так як в пактах є, так за короля Михайла, як теж і в свіжих Журавницьких в Стамбулі стверджених..., коли провінція козакам пактами обіцяна відпадає в інкорпорацію поганської Держави…»[93]. З цих слів стає зрозумілою та велика роль, яку відводив польський король правобережному Війську Запорозькому в східноєвропейському геополітичному просторі.

Наказний гетьман від імені молдавського господаря І. Драгинича восени 1681 р. писав до лівобережного полковника Л. Полуботка: «…маємо врученням від ясновельможного пана воєводи і ***господаря земель Молдавських і земель Українських***. А то з найвищого дозволу самого цезаря Порти Отоманської, роздав полки на цьому боці Дніпра окрім київського ***українським достойним людям***, які полковники від нас поставлені, щоб вільно призивали своїх полків людей на ті попелища, звідки вийшли і де родилися, … рівним чином і Губаренко полк Корсунський врученням має від господаря…»[94]. «…Скоро по відібранню володіння ***українськими землями*** відразу старанно почав прикладати сили, щоб ***спустошена Україна*** знову квітнула через поселення людей… яким то людям даю свободу на 15 років…»[95], — говорилося в його

[91] АГАД Варшава, ф. «Архів дому Радзівілів», від. III, кн. 16, № 124.

[92] Там же, ф. «Архів Замойських», од. зб. 3053, арк. 297–298.

[93] Там само.

[94] Цит за: *Чухліб Т.* Козацький устрій Правобережної України (остання чверть XVII ст.). Київ, 1996. С. 74.

[95] Там само.

зверненні до канівського полковника Війська Запорозького І. Губаренка від 20 листопада того ж року.

У відповідь на закличні універсали Яна III Собеського, 10 травня 1682 р. вийшов гетьманський універсал І. Самойловича з Батурина до старшини Війська Запорозького, війтів і бурмистрів та «усього поспольства» про заборону переходити на «правий берег» Дніпра до польського короля: «поляки… вигубили і спустошили тогобічну ***Україну Малоросійську***, милу отчизну нашу»[96]. Також гетьман звертався до старшини — переселенців з Правобережжя до Лівобережжя — із закликом не повертатися назад, аргументуючи це тим, що «самі з вас, задні люди, старинні українці, знають те добро, які біди, які утиски, які винищення від ляхів козакам робилися... Нехай кожному з вас буде перед очима, що давно від ляхів ***в Україні*** діялося, і що тепер ще на Волині і на інших містах братії нашій Русі діється…»[97]. У відповіді на статті від польського короля до Війська Запорозького за 1682 р. І. Самойлович шість разів вживав слово «Україна», а у листі від 24 червня того ж року до полковника І. Новицького писав: «Щоб обіцяв щиро… ***за цілість отчизни нашої України*** застановляться»[98].

У королівському листі до білоцерківського коменданта Ернеста Оттона Раппе, який датовано 2 вереснем 1682 р., говориться: «У трактаті під Бучачем записано, що ***Україна козакам відійти має*** (самим, а не кому іншому), що умисне підтвердили під Журавном, як і в Константинополі»[99]. Саме тому, на думку уряду Речі Посполитої, Порта не мала права втручатися в справи України, оскільки сама віддала її козацьким гетьманам. Але в даному випадку король мав на увазі тих козаків, які перебували спочатку під керівництвом наказного гетьмана Є. Гоголя, а потім «старших» над козаками Олександра Урбановича, Криштофа Ласки, Мирона Лукейчика і були підвладні Польщі.

У листі за 1683 р. гетьманського сина Григорія до його двоюрідного брата гадяцького полковника Михайла Васильовича Самойловича зустрічається таке словосполучення — «***з України виступлю***»[100]. 23 липня того ж року на козацькій раді в присутності 40 старшин була прийнята відозва правобережного українського козацтва до владних структур Речі Посполитої. Колишній немирівський староста С. Куницький у своєму листі до коронного гетьмана виклав короткий зміст перебігу ради та сформулював

---

[96] Акты ЗР. Т. V. Санкт-Петербург, 1855. С. 167.

[97] РГАДА, Ф. 124: Малороссийские дела, оп. 3, ед. хр. 418, л. 1 об., 3, 3 об., 4 об., 6 об.

[98] Акты ЗР. Т. V. С. 171.

[99] АГАД Варшава, ф. «Архів Замойських», од. зб. 3053, арк. 306.

[100] РГАДА, ф. 124: Малороссийские дела, оп. 3, ед. хр. 441, л. 1.

її пропозиції до польського уряду. Зокрема, він відзначав: що 1) «***народ християнський український*** вже не має змоги терпіти турецького панування і чекає щасливої війни польського короля з султаном», 2) козаки наказали македонському митрополиту, який був у них проїздом до Москви, щоб той передав царю, «аби разом з Польщею йшли проти Порти», 3) «є добра можливість напасти на Молдавію і Буджак, бо вони майже не обороняються»[101].

4 червня 1685 р. датується гетьманський лист полковнику І. Новицькому з такою фразою: «…Знайдуться зичливі ***милої отчизни нашої України***, для її цілості»[102]. 10 червня у відповіді гетьмана І. Самойловича на пропозиції московського окольничого Л. Неплюєва читаємо: «…Коли тих людей три тисячі по указу монаршому там ***на Україні*** влаштуються»[103]. 12 червня в листі переяславського полковника Л. Полуботка до генерального писаря Василя Кочубея зазначено: «…Надія та, яка ***отчизні нашій Україні*** багато вже зробила…»[104].

Визнанням видатної ролі козацтва в обороні Правобережної України, Речі Посполитої і всієї Східної Європи від турецької агресії стала постанова вального сейму від 16 лютого 1685 р., в якій зазначалося, що «всіх ***козаків низових і українських***, як тих, які побажали признати його (гетьмана. — *Т.Ч.*), мають осідати ***на Україні***, вернути їм їхні прадавні вольності, свободи і привілеї, що даровані були нашими попередниками…»[105].

В березні 1686 р. у Москві відбувалися переговори між польською делегацією на чолі з К. Гжимультовським та росіянами під керівництвом В. Голіцина про укладення «Вічного миру». У протоколах перемовин було записано: «…Тех же татар понеже от них не без опасения чтою вышед из Крыму, и не пошел на Польшу не пришли ***к Украине***»[106]. Лівобережний гетьман І. Самойлович ось так реагував на укладення Вічного миру 1686 р.: «…Поневаж ще ще ні в чому мирним договорам кінця не вчинено і з сторони польської не закріплено, а уж сторона польська так рано поривається до обняття ***тогобічної України***, назначаючи осадчих, і оголошуючи слободи… Від нас те відлучено не буде,

---

[101] *Theiner A*. Monuments historigues de Russie. Rzym, 1859. S. 249; *Korzon T.* Dzieje wojen i wojskowości w Polsce. T. 3. Kraków, 1923. S. 10; *Urbański T.* Rok 1683 na Podolu, Ukrainie i w Mołdawii. Lwów, 1907. S. 28–29.

[102] Акты ЗР. Т. V. С. 183

[103] НБУВ. ІР, ф. 2, спр. 13518–13635, арк. 11–26; Універсали українських гетьманів… С. 614.

[104] Акты ЗР. Т. V. С. 185.

[105] Volumina legum. T. V. S. 350.

[106] РГАДА, ф. 79, оп. 1, спр. 224, арк. 369–375.

якщо бовем так у тих вічного миру договорах утрактовано, що всі ***народи тутейші українські*** і все військо як городове, так низове вічно найдоватися мають в богохранимій Їх Царського Пресвітлої Величності державі»[107].

1 березня 1686 р. в універсалі І. Самойловича про встановлення оренди йшлося: «Оголошуємо цим нашим писанням кожному, кому про те знати треба, що до ***оборони отчизни нашої України*** і для збереження цілості церков Божих і добра загального усього народу нашого християнського… оренди по ***усій Україні*** були утверджені…»[108]. У липні того ж року кошовий отаман Запорозької Січі Федір Іваник пише листа до І. Самойловича, у якому називає «Україну» не інакше як «отчизною нашою» і «малоросійською країною»: «…Віра православна і ***отчизна наша Україна малоросійська країна*** («страна») у доброму здравії»[109].

У багатьох західноєвропейських пам'ятках 1670-х — 1680-х років знайшла відображення тогочасна історія України. Зокрема, у мемуарах Ф.П. Делерака (де Божо) читаємо: «…За розміром території й чисельністю ***населення [України] можна було б назвати великим королівством***; за кількістю великих міст і багатствами землі це щедра, родюча й розкішна ***країна***, справжня «земля обітована», на думку поляків, які звуть її краєм, де течуть молочні ріки в медових берегах… Внаслідок усіх цих тривалих злих примх долі країна була вщент зруйнована й перетворена на широку пустелю… «***На Україні*** залишилося лише кілька міст поблизу польського кордону: Кальник, Брацлав, Бар та ще кілька менш важливих». Автор мемурів, які буди написані і видані у Франції вже наприкінці XVII ст. називав тогочасну Україну «країною», яка була «найкращим кутком Європи»[110].

* * *

Отже, протягом початку 1670-х — першої половини 1680-х років номен «Україна» закріпився в офіційному дискурсі Війська Запорозького. Московського царства, Речі Посполитої та Молдавського князівства як новий політонім. Ним почали позначати державу, яка була під владою гетьманів Війська Запорозького. При цьому дана назва була синонімічною і вживалася для кращого розуміння та виокремлення державного політичного утворення, яке постало на теренах Східної Європи від часів Української революції на чолі з гетьманом Богданом Хмельницьким.

---

[107] АГАД Варшава, ф. «АПП», № 47, Т. 1, арк. 389–392.рп

[108] Акты ЗР. Т. V. С. 189.

[109] РГАДА, ф. 229, оп. 4, спр. 213, арк. 33–35.

[110] Beaujeu. Memoires... Paris, 1698; *Наливайко Д.* Очима Заходу: Рецепція України в Західній Європі XI–XVIII ст. Київ, 1998. С. 97.

Його послідовники та наступники — гетьмани Петро Дорошенко. Іван Самойлович та Юрій Хмельницький використовують слово «Україна» не тільки для маркування підвладної їм території. Останній вживає політоніми «Україна» та «Український» у своїй тилулатурі як «Князь України» та «Український князь».

References

1. Chukhlib T. (2015). Poniattia «Ukraina» ta «Ukrainnyi» v ofitsiinomu dyskursi Viiska Zaporozkoho (1649–1659 rr.). Ukraina v Tsentralno-Skhidnii Yevropi. (15). Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NANU. 13–41. [in Ukrainian].
2. Chukhlib T. (2016). Poniattia «Ukraina», «Ukrainnyi» ta «Ukrainska derzhava» v ofitsiinomu dyskursi Viiska Zaporozkoho (1659–1665 rr.). Ukraina v Tsentralno-Skhidnii Yevropi. (16). Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NANU. 13–46. [in Ukrainian].
3. Chukhlib T. (2017). Poniattia «Ukraina», «Ukrainskyi», «otchyzna», «narod» v ofitsiinomu dyskursi Viiska Zaporozkoho (1666–1672 rr.). Ukraina v Tsentral-noSkhidnii Yevropi. (17). Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NANU. 41–79. [in Ukrainian].
4. Dyaryusz transakcyi wojennej między wojskiem koronnem i zaporoskiem w r. 1637 (1858). Kraków. [in Polish].
5. Kolodziejczyk D. (2000). Ottoman-Polish dipolomatic relations (15th–18th Century) In: An Annotated edition of «Ahdanes and Other Documents by. Brill, Lejden, Boston, Köln. [in English].
6. Nimchuk V. (2011). «Dohovory i postanovy prav i volnostei viiskovykh…» 1710 r. z pohliadu istorii ukrainskoi movy. «Pakty i Konstytutsii» Ukrainskoi kozatskoi derzhavy. Lviv: Svit. 34–48. [in Ukrainian].
7. Nimchuk V. (1995). Pravyla vydannia pamiatok, pysanykh staroukrainskoiu ta tserkovnoslovianskoiu movamy. (1). Kyiv: Naukova dumka. 24–30. [in Ukrainian].
8. Sas P. (2010). Vytoky ukrainskoho natsiotvorennia. Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NANU. [in Ukrainian].
9. Sas P. (1998). Politychna kultura ukrainskoho suspilstva (kinets XVI — persha polovyna XVII st.). Kyiv: Ukraina. [in Ukrainian].
10. Sereda O. (2015). Osmansko-ukrainske stepove porubizhzhia v osmans-koturetskykh dzherelakh XVIII st. Odesa: Odeskyi universytet. [in Ukrainian].
11. Smolii V., Hurzhii O. (1991). Yak i koly pochala formuvatysia ukrainska natsiia. Kyiv: Vydavnytstvo Kyivskoho universytetu. [in Ukrainian].
12. Smolii V. (1998). Natsionalno-vyzvolna viina v konteksti ukrainskoho derzhavotvorennia. Natsionalno-vyzvolna viina ukrainskoho narodu seredyny XVII st.: polityka, ideolohiia, viiskove mystetstvo. Kyiv: Heneza. 9–25. [in Ukrainian].
13. Smolii V., Stepankov V. (1997). Ukrainska derzhavna ideia XVII–XVIII st.: problemy formuvannia, evoliutsii, realizatsii. Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NANU. [in Ukrainian].
14. Smolii V., Stepankov V. (1999). Ukrainska natsionalna revoliutsiia XVII st. (1648–1676 rr.). Kyiv: Alternatyvy. [in Ukrainian].

15. Smolii V. Stepankov V. (2014). Ukrainskyi politychnyi proekt XVII st.: stanovlennia natsionalnoho instytutu vlady. Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NANU. [in Ukrainian].

16. Yakovenko N. (2009). Vybir imeni versus vybir shliakhu (nazvy ukrainskoi terytorii mizh kintsem XVI — kintsem XVII st.). Mizhkulturnyi dialoh. (1) Identychnist. Kyiv: Dukh i litera. 57–95. [in Ukrainian].

Taras Chukhlib
Doctor of Historical Sciences (Dr. Hab. in History),
Institute of History of Ukraine
National Academy of Sciences
(Kyiv, Ukraine)
taras_chuhlib@ukr.net

«UKRAINE» AS A SEMI-OFFICIAL NAME OF THE STATE «VIIS'KO ZAPOROZ'KE»: POLITICAL AND LINGUISTIC TRANSFORMATION OF THE NOMEN (1673–1677)

Abstract. *The article offers a historical-linguistic and etymological study of one of the self-description of early modern Ukrainian state, which was created during the second half of the XVIIth century. Using the diachronic-semantic method, the problem of understanding of the terminological meaning of the name "Ukraine" as another name for the state, which, starting from 1648–1649, was headed by thhetmans of the Viis'ko Zaporoz'ke, Polish Crown, Principality of Moldova, and Tsardom of Russia is revealed. The semantic constructions that appeared with the help of the word "Ukraine" during 1673–1866 in the official and semi-official discourse of the Viis'ko are studied. Chronologically, it covers a very interesting and integral historical period from the first years of Ivan Samoilovych's hetmanship in Left-Bank Ukraine and the last years of Hetman Petro Doroshenko's reign in Right-Bank Ukraine and ending with the Eternal Peace of 1686 between Warsaw and Moscow.*

Keywords: *Ukraine, Viis'ko Zaporoz'ke, Motherland, the people, official documentation, Polish Crown, Ivan Samoilovych, Petro Doroshenko, Yurii Khmel'nyts'kyi.*

УДК 74.391.

Костянтин Рахно
доктор історичних наук,
провідний науковий співробітник,
Національний музей-заповідник українського гончарства
(Опішне, Україна)

ДІАХРОННО-СЕМАНТИЧНЕ ВИВЧЕННЯ «ОПИСУ УКРАЇНИ» ҐІЙОМА ЛЕВАССЕРА ДЕ БОПЛАНА: ФРАНЦУЗЬКА ЛЕКСЕМА UN CALEÇO(N)

Анотація. *Стаття присвячена встановленню того, чи позначала французька лексема "un caleço(n)" у відомій праці французького інженера й картографа Ґійома Левассера де Боплана «Опис України» (1651) саме козацькі широкі штани — шаровари. Дослідити це дискусійне питання, що зринає в агресивній інформаційній кампанії останнього часу, спрямованій на руйнування української національної ідентичності, є метою автора. Методологічною основою дослідження є метод дискурс-аналізу у поєднанні з принципами й методами лексикологічних та текстологічних досліджень. Основними результатами дослідження є те, що на підставі аналізу широкого кола джерел XVII–XVIII ст. показано, що французькі автори того часу, зокрема, П'єр д'Авіті, Жан де Тевено, Альбер Жувен де Рошфор, Жан-Батист Тавернье, Жан Шарден, Поль Люка та інші мандрівники й письменники вживали термін "un caleçon" однозначно не для позначення вузьких обтислих штанів або нижньої білизни. Ним звично називали широкі, просторі штани східного крою, описуючи бачений у подорожах поясний одяг турків, персів, арабів, татар, черкесів, мінгрелів і інших народів Сходу. З огляду на те, що ці штани мали вільний крій, були широкими і носилися як чоловіками, так і жінками, відповідно до східних звичаїв, цілком логічно вбачати у них шаровари й саме так перекладати цей термін у тих випадках, де йдеться про екзотичне вбрання. Те, що мова йде про шаровари, підтверджують і дані етнографії щодо згаданих етносів. Судячи з усього, Боплан називав бачені ним штани запорозьких козаків саме цим терміном тому, що вони відповідали кроєві широких штанів східних народів, тобто це однозначно були шаровари. Вивчення історії термінів, вживаних тогочасними західноєвропейськими авторами для передачі реалій українського побуту, видається перспективним для подальших практичних джерелознавчих студій.*

Ключові слова: *шаровари, історична етнографія, французька мова, джерела, Ґійом Левассер де Боплан, народи Сходу.*

Постановка проблеми. Для встановлення нюансів семантики цього слова та його правильного перекладу слід звернутися до джерел, створених людьми, що жили за часів Боплана, і встановити, який саме різновид поясного одягу міг позначатися цим терміном. Це і є **метою** даної статті.

Виклад основного матеріалу. Перегляд праць сучасників Боплана, написаних французькою мовою, де описувався одяг мешканців інших країн, недвозначно засвідчує, що термін “un caleçon” вживався не для позначення вузьких обтислих штанів або нижньої білизни. Ним називали широкі, просторі штани східного крою, описуючи поясний одяг турків, персів, арабів, татар, черкесів, мінгрелів і інших народів Сходу. З огляду на те, що ці штани мали вільний крій і носилися як чоловіками, так і жінками, відповідно до східних звичаїв, цілком логічно вбачати у них шаровари й саме так перекладати цей термін у тих випадках, де йдеться про екзотичне вбрання.

Зокрема, так його використовує французький енциклопедист П’єр д’Авіті (1573–1635). Він народився в Турноні у знатній родині. Д’Авіті розпочав освіту з відвідування знаменитого єзуїтського коледжу в своєму місті (нинішній Ліцей Габріель-Форе). Потім вивчав право в Тулузі, спробувавши сили в поезії. Далі д’Авіті вирішив зробити військову кар’єру. В 1606 р. він взяв участь в облозі Рейнберга у складі армії Республіки Нідерландів. Потім він служив королеві Франції під командуванням знаменитого конетабля Франсуа де Бонна, герцога де Ледіг’єра. 1620 р. д’Авіті відвідав Італію, а через шість років — Німеччину. Він мав ідею написати своєрідну енциклопедію з історії та географії Франції, а потім і світу, що вперше була опублікована в 1613 р. й згодом розрослася до кількох томів. Д’Авіті сповіщає про персів: «Жінки носять шаровари під сорочкою (le caleçon sous la chemise), як і чоловіки»[1].

Вартий уваги Жан де Тевено (1633–1667) — французький мандрівник, відомий своїми розповідями про подорожі Європою, Північною Африкою, Близьким Сходом та Індією. Його маршрут проліг через Мальту, Константинополь, Єгипет, Туніс і Італію. Тевено привіз із собою додому колекцію монет, надгробні написи та інші старожитності. Саме він представив кавові зерна в Парижі в 1657 р., після того, як купець Жан де ла Рок, повернувшись із Константинополя, ввіз каву до Марселя в 1641 р. У своїй «Подорожі до Леванту» (1664) свої штани східного крою Тевено називає так само, як Боплан — штани козаків (caleçon)[2].

---

[1] *D’Avity P*. Description générale de l’Asie. Premiere partie du Monde avec tous ses empires, royaymes, estats et repvbliques. Paris, 1660. P. 365.

[2] *Thevenot J. de*. Voyage au Levant, où l’Egypte est exactement décrite avec ses principales Villes & les Curiosités qui y sont. Paris: chez Charles Angot, 1689. P. 664, 734.

Французький географ і картограф Альбер Жувен де Рошфор (бл. 1640 — бл. 1710), теж був автором багатотомного «Мандрівника по Європі» (1672–1676), в якому він описував свої власні подорожі, що провели його через Європу, перш ніж вирушити аж у Єгипет, щоб помилуватися, серед іншого, пірамідами, і повернутися через Туреччину. Про турків Жувен де Рошфор повідомляв, що «вони ніколи не носять чорне у всіх частинах свого одягу, які становлять собою шаровари (un caleçon) і сорочку на тілі з широкими рукавами і коміром без складок, як жінки носять у Франції»[3].

Ще цікавішими є відомості французького купця Жана-Батиста Таверньє (1605–1689), який уславився своїм вагомим внеском у розвиток французької торгівлі з Індією. Батько Таверньє займався виготовленням географічних карт і їхнім продажем. Це сприяло тому, що Жан-Батист ще в ранній юності захопився вивченням інших країн і на сімнадцятому році життя об'їздив усю Францію, а також відвідав Англію, Голландію та Німеччину. На початку 30-х років XVII ст. Таверньє, приєднавшись у Реґенсбурзі до двох французьких місіонерів, здійснив першу подорож на Близький Схід. Прибувши в Константинополь, він провів там одинадцять місяців, перш ніж вирушити до Токата, через Ерзурум і Єреван попрямував до Ісфагану в Ірані, а потім через Багдад, Алеппо, Александретту, Мальту та Італію 1633 р. повернувся до Франції, привізши з собою до Парижа значну кількість східних тканин і дорогоцінних каменів.

У 1638–1643 рр. він здійснює другу подорож на Схід — до Ірану і звідти в Індію. Ця поїздка ще більше збагатила Таверньє, і він став одним з найвідоміших продавців коштовностей в Європі, набувши собі численну клієнтуру серед вищих верств аристократії. У 1643–1649 рр. Таверньє здійснив свою третю, найбільшу подорож. Він дістався Яви і повернувся назад через мис Доброї Надії. У наступні роки Таверньє здійснив ще три подорожі на Схід, головним чином до Індії. При цьому він завжди робив докладні нотатки про місцеві звичаї, побут, особливості релігії, управління і торгівлю, звертаючи особливу увагу на місцеві міри ваги і грошовий обіг. Після 1668 р., коли він повернувся з останнього, шостої, подорожі, Таверньє міцно загніздився у Франції, отримав від короля шляхетське звання, набув баронство у Швейцарії і навіть палац у Парижі.

У цей час Таверньє зайнявся літературною обробкою своїх подорожніх нотаток, готуючи їх до видання за допомогою низки освіченіших осіб. Попри певну сумбурність, ці спогади Таверньє, видані під назвою «Шість подорожей у Туреччину, Персію й Індію» (1676), які неодноразово перевидавалися французькою і були перекладені іноземними

[3] *Jouvin de Rochefort A*. Le voyageur d'Europe, où est le voyage de Turquie qui comprend la Terre Sainte et l'Egypte. Paris, 1676. P. 142.

мовами — англійською, німецькою, голландською, надають вельми цікаві і переважно раніше незнані відомості щодо багатьох народів Сходу. Про черкесів Жан-Батист Тавернье, зокрема, повідомляв: «Немає ніякої різниці в одязі представників обох статей: жінки одягаються як чоловіки, а дівчата — як хлопчики. Цей одяг становив собою кольорове вбрання з бавовняної тканини і настільки широкі шаровари (un caleçon si large), що, коли вони хотіли задовольнити потреби природи, їм потрібно було тільки задерти їх від низу до верху, не знімаючи їх»[4]. Дійсно, з етнографічних джерел відомо, що черкеси носили широкі шаровари (г’уаншедж), які шили з саморобної тканини і покупного сукна. У жінок, одяг яких мало різнився від чоловічого, ці шаровари бували особливо широкими. Кінці шароварів чоловіки заправляли у довгі ногавиці (л’ей), які виготовляли з сап’яну і повсті[5].

Про кримських татар і ногайців Тавернье мовить, що «у них щось на зразок сорочки і шароварів із грубого бавовняного полотна (de chemise & de caleçons de grosse toile de coton) різних кольорів, одне червоне, інше синє»[6]. А описуючи похорон у Вірменії, він зазначає, що «і в Леванті є звичай класти у шароварах (le caleçon), сорочці і камзолі; тому що не використовують саван. Після того як покійний був обмитий, його одягають у білу сорочку, шаровари (d'un caleçon), камзол і ковпак. І все повинно бути новим, ніколи не використовуваним будь-ким іншим»[7]. Переповідаючи іншу подію, Тавернье каже, що «зняли його шаровари (бо в Леванті дівчата носять їх так само, як і хлопчики (son caleçon (car les filles en portent dans le Levant de mesme que les garçons)»[8]. Говорячи про персів, Тавернье згадує «сорочки й шаровари (des chemises & des caleçons) жінок»[9]. Він відзначає далі, принагідно до мешканців Ісфагану, що «їхні шаровари (leurs caleçons), також зроблені з шовку, доходять до щиколоток, і вони не відкриті, як наші [штани]»[10]. Варта уваги також наведена Тавернье характеристика одягу перських жінок: «Як і у чоловіків, у них шаровари (un caleçon) до п’ят, а їхнє взуття не так вже й відрізняється від

---

[4] *Tavernier J.-B.* Les Six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, ecuyer Baron d’Aubonne, en Turquie, en Perse et aux Indes. Premiere partie, où il n’est parlé que de la Turquie o de la Perse. Paris, 1679. P. 373.

[5] *Калмыков И.Х.* Черкесы: историко-этнографический очерк. Черкесск, 1974. С. 165; *Аталиков В.М.* Страницы истории. Нальчик, 1987. С. 49–50, 175.

[6] *Tavernier J.-B*. Op. cit. P. 384.

[7] Ibidem. P. 507.

[8] Ibidem. P. 513.

[9] Ibidem. P. 673.

[10] Ibidem. P. 699.

чоловічого. Жінки Ормузу через сильну спеку краю носять ці прості шаровари (ce simple caleçon) тільки з вільною сорочкою»[11].

Один з кращих описів Персії належить Жанові Шардену, родом із Парижа, за фахом ювелірові. У 1644 р. він був посланий своїм батьком, теж ювеліром, на Схід для закупівлі дорогоцінного каміння. Спочатку передбачалося, що Шарден проїде в Індію, але він затримався в Персії, проживши кілька років у Ісфагані, де здобув довіру шаха Аббаса II, тож був офіційно призначений «шахським купцем» і придворним ювеліром. Він добре володів перською мовою. У 1670 р. Шарден повернувся на батьківщину з дорученням шаха Аббаса придбати для нього різноманітні ювелірні вироби. Через рік Шарден з великою кількістю коштовностей, які на його замовлення були виготовлені у кращих ювелірних майстернях Франції та Італії, вирушив назад в Іран. Його подорож в Ісфаган, яка пролягла через Крим і Кавказ, включно з Мінгрелією, де Шарден видавав себе за місіонера, тривала до кінця червня 1673 р. В Ірані французький ювелір прожив ще чотири роки. Ще після свого першого перебування в цій країні Шарден оприлюднив у Парижі в 1671 р. оповідь про коронацію перського шаха Сулеймана I з династії Сефевідів. З 1686 р. Шарден, який переселився до цього часу в Лондон, почав публікувати різні варіанти опису своєї другої подорожі на Схід, які привернули до себе велику увагу європейських читачів. За життя Шардена цей опис було перекладено з французької на англійську, голландську та німецьку мови, і він перевидавався кілька разів (останнє, повне видання — в Амстердамі в 1711 р.). З усіх мандрівників, які відвідали в XVII ст. Персію, Шарден дав найдокладніший і всебічний десятитомний опис цієї країни, який донині зберігає значення класичної праці.

Не оминув він і перський поясний одяг, прямо протиставляючи його західноєвропейському: «Чоловіки не носять обтислі штани (haut de chausse), а тільки шаровари з підкладкою (un caleçon doublé), які доходять до щиколоток, але не закривають ступні. Попереду вони також не відкриті, тому що їх потрібно розв’язати, щоб відлити рідину. Ви помітите, що чоловіки ставлять себе так само, як жінки, щоб задовольнити цю природну потребу в природі, і в такому положенні вони розв’язують шаровари (le caleçon) і трохи стягують їх, а потім, закінчивши, встають і підтягують їх. Сорочка довга, прикриває їм коліна, проходить поверх шароварів (le caleçon), замість того, щоб потрапляти в них. Вона відкрита з правого боку на грудях, до живота, і нижче ребер, як у наших, без коміра, але з простим швом, як у сорочок жінок в Європі». Трохи далі

[11] Ibidem. P. 704.

Шарден сповіщає, що перські «сорочки та шаровари (les chemises & les caleçons) виготовлені з шовку»[12].

Етнографічні джерела підтверджують, що до недавнього часу чоловічий костюм персів включав у себе білу сорочку (пірахан) і широкі штани (шальвар або зірджаме). Жінки вдома носили такі ж штани (шальвар), а на вулицю одягали особливі широкі шаровари (чахшур)[13]. Тобто ідентифікація штанів, згадуваних Шарденом і Таверньє, як шароварів є однозначною.

Не менш цікавою є згадка Шардена про одяг мінгрелів: «Майже всі мінгрели, чоловіки і жінки, навіть найвеличніші і найбагатші, ніколи не носять одночасно більше однієї сорочки і однієї пари шароварів (qu'une chemise & qu'un caleçon); їх вистачає мінімум на рік; за цей час не перуть їх і тричі; але один або два рази на тиждень вони струшують їх над вогнем, щоб очистити їх від паразитів, якими вони завжди повні»[14].

Ця звістка спостережливого ювеліра теж підтверджується етнографічно: у Грузії чоловічий костюм складався з нижньої сорочки, широких шароварів і ахалуха. Саме таким, як описано, було й жіноче вбрання. Жінки у деяких місцевостях перестали носити шаровари наприкінці XIX — на початку XX ст.[15] Отже, це теж аж ніяк не вузькі штани.

Не менша слава спіткала Яна Стрьойса (1630–1694). Уродженець Нідерландів, що втік від суворого батька, Стрьойс 1647 р. як майстер вітрильної справи найнявся на корабель, споряджений в Амстердамі генуезцями разом з іншим судном для великого торгового плавання. Ці кораблі, торговельні, військові і розбійницькі одночасно, на шляху з Генуї в Суматру захоплювали дрібні суденця, грабували узбережжя, розправлялися з тубільцями і нарешті самі потрапили в полон до голландців. Стрьойс перейшов на службу до Ост-Індської компанії, побував в Сіамі, на Формозі, в Японії. Повернувшись в 1651 р. в Голландію, він через чотири роки знову пішов у плавання, опинився у Ліворно, найнявся у Венеції на військовий флот, воював із турками, потрапив у полон, утік, побував на островах Егейського моря. У 1657 р. Стрьойс повернувся до Амстердаму, одружився, обзавівся родиною, але не залишав мрій про подальші подорожі. 1668 р., дізнавшись, що уповноважений московського царя набирає людей для плавання по Каспійському морю, він найнявся

[12] *Chardin J.* Voyages de Mr. le Chevalier Chardin, en Perse, et autres de l'Orient. Tome quatrieme, contenant une Description générale de la Perse. Amsterdam, 1740. P. 152.

[13] *Кисляков Н.А.* Персы (иранцы) // Народы Передней Азии. Москва, 1957. С. 198.

[14] *Chardin J.* Voyages du Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient. Tome premier, contenant le Voyage de Paris à Ispahan. Amsterdam, 1735. P. 63.

[15] *Волкова Н.Г.*, *Джавахишвили Г.Н.* Бытовая культура Грузии XIX–XX вв.: традиции и инновации. Москва, 1982. С. 64, 66–72.

вітрильним майстром і відправився зі шкіпером Давидом Бутлером, який назвав себе капітаном, у невідому йому Московію.

Перетнувши всю Московську державу від Новгорода до Астрахані, Стрьойс виявився свідком руху Степана Разіна, наражався на небезпеку бути вбитим козаками, зрештою, втік разом з іншими матросами на шлюпці по Каспійському морю. У Дагестані їх усіх перетворили на рабів. Стрьойса викупив польський посланник в Шемасі, а 1671 р., заплативши викуп своєму господареві, він вибрався з Персії, пройшов із караваном з Ісфагана в Гомбрун, звідки морем вирушив у Батавію, де знову вступив на службу до Ост-Індської компанії. Нарешті, на зворотному шляху до Голландії він потрапив ще раз у полон, цього разу до англійців, і повернувся додому в 1673 р. 1675 р. він знову поїхав до Московії простим конюхом і гармашем в почті Кунраада фан-Кленка, надзвичайного посла Генеральних штатів Голландії і принца Оранського, проте насмілився вимагати від росіян компенсації за свої лихі пригоди. У вересні 1676 р. через Архангельськ Стрьойс повернувся з посольством в Голландію. У тому ж році в Амстердамі вийшов опис його «Трьох подорожей».

Про черкеських жінок Стрьойс писав: «Ті, які хочуть показати, що вони не з простолюду, носять шаровари (un caleçon), що доходять до литок або до кісточок, поверх вони надягають дві одежини без рукавів (як одяг наших дітей), щільно обтягуючі тіло»[16]. У голландському оригіналі у цьому ж місці мовиться, що черкески носять штани (draagen Broekjes)[17], причому останній термін у голландській мові може вживатися й на позначення шароварів.

Корнеліс де Бруйн (1652 — бл. 1727) — нідерландський художник, мандрівник і письменник. Він здійснив дві великі подорожі на Схід і опублікував дві книги, ілюстровані власними замальовками: «Подорож Корнелиса де Бруйна в Левант, себто в славнозвісні частини Малої Азії» (1698) і «Подорож через Московію до Персії та Індії» (1711). Про одяг турків де Бруйн у французькому виданні своєї книги розповідає так: «Спочатку вони надягають шаровари (un caleçon) на свої оголені тіла, як чоловіки, так і жінки, тому що одяг обох статей приблизно одного кольору і приблизно однаковий. У цих шароварів (caleçon) немає отвору ні спереду, ні ззаду. Поверх шароварів (le caleçon) вони одягають сорочку, а на сорочку — «доліман», який становить собою свого роду довгу рясу, що сягає їм до ніг, з вузькими рукавами, які застібаються на ґудзики

---

[16] *Struys J.* Les voyages de Jean Struys, en Moscovie, en Tartarie, en perse, aux Indes, & en plusieurs autres païs étrangers. Amsterdam, 1720. P. 74.

[17] *Struys J.J.* Drie aanmerkellijke en seer rampspoedige reysen, door Italien, Griekelandt, Liflandt, Moscowien, Tartarijen, Meden, Persien, Oost-Indien, Japan, en verscheyden andere Gewesten. Amsterdam, 1746. P. 219.

близько руки; влітку це смугасте полотно або муслін, а взимку — атлас або інший матеріал, зазвичай підбитий бавовною»[18].

Традиційний поясний одяг малоазійських турків добре відомий ученим. Він мав кілька характерних фасонів. Одним із найпоширеніших, особливо в північній частині Анатолії, були шаровари (шальвар) — дуже широкі біля пояса, але різко звужені донизу. Ширина в поясі досягалася завдяки тому, що спереду й ззаду матня мала по два додаткових шматка матерії, а кожна холоша була зшита з окремого шматка тканини, що підіймався до самого пояса. Такі широкі, з великою матнею, але звужені донизу шаровари, очевидно, були дуже зручними як при хліборобських, так і при скотарських роботах, оскільки вони мали широкий крок. Етнографи писали, що турецькі селяни не купували вузьких штанів, позаяк у них незручно працювати. Іншим різновидом чоловічих штанів були шаровари, дещо вужчі в поясі (чакшир або дон). Їх шили тільки з легких тканин, а внизу їхні холоші, що спускалися зазвичай до литок, мали ґудзики або зав'язки. Такі ж широкі згори й звужені донизу, завдовжки до литок штани (шальвар) були найпоширенішим жіночим поясним одягом у Туреччині. Здебільшого їх одягали під довгий халатоподібний одяг — ентарі. На нижніх краях їхніх штанин могли бути зав'язки. Ще одним різновидом жіночих шароварів були штани з підкладкою (чінті, раніше — туман). Існували й інші назви жіночих штанів — чакшир, кенчек, бозмали дон. Навіть малі діти у турків носили шаровари[19]. Отже, відомості французьких авторів XVII ст. щодо турецьких чоловічих і жіночих штанів стосувалися саме шароварів.

Поль Люка (1664–1737) був сином Сентуріона Люка, відомого друкаря книг і видавця в Руані. У 1688 р. він брав участь разом з венеціанцями в облозі Негропонте. У 1696 р. Люка повернувся до Франції з великою колекцією медалей та інших старожитностей, придбаних для французького королівського кабінету. Це привернуло до нього увагу двору, і тоді він розпочав серію з трьох подорожей на Схід. Люка багато подорожував Грецією, Туреччиною, Левантом та Єгиптом у 1699–1703, 1704–1708 та 1714–1717 рр. Одним з перших Люка побував у Верхньому Єгипті, відвідавши, серед іншого, місто Фіви (хоча він не впізнав їх) та побачивши Ніл аж до порогів. Описуючи перебування у Туреччині, Люка зазначав: «Молода султана, принісши нам кави та варення, подарувала мені вишиту хустку, гаманець, сорочку та шовкові шаровари (d'un caleçon

[18] *Bruyn C. de*. Voyage au Levant, c'est-à-dire dans les principaux endroits de l'Asie Mineure dans les isles de Chio, de Rhodes, de Chypre & c. De même que dans les plus Conſiderables Villes d' Egypte, de Syrie, et de la Terre Sainte. Delft, 1700. P. 129.

[19] *Курылев В.П.* Одежда анатолийских турок // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Ленинград, 1970. С. 243, 255, 257, 260.

de soie)»[20]. Звичайно ж, йшлося не про спідню білизну й не про обтислі штани.

Висновки. Таким чином, Ґійом Левассер де Боплан — не єдиний, хто вживав лексему “un caleçon” на позначення широких штанів. Саме це французьке слово його сучасники звично використовували при описі поясного чоловічого й жіночого одягу східних народів, який за етнографічними даними виявляється шароварами.

References

1. Atalikov, V.M. (1987). *Stranitsy istorii*. Nalchik: El'brus. [in Russian].
2. Beauplan, Guillaume Le Vasseur. (1660). *Description d’Ukranie, qui sont sont plusieurs Provinces du Royaume de Pologne. Contenues depuis les confins de la Moscovie, iusques aux limites de la Transilvanie. Ensemble leurs moeurs, facons de viures, et de faire la Guerre*. Rouen: chez Jacques Cailloüé. [in French].
3. Chardin, Jean. (1735). *Voyages du Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l’Orient*. Vol. 1, *contenant le Voyage de Paris à Ispahan*. Amsterdam: aux dépens de la compagnie. [in French].
4. Chardin, Jean. (1740). *Voyages de Mr. le Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l’Orient*. Vol. 4, *contenant une Description générale de la Perse*. Amsterdam: Chez Jean Louis de Lorme. [in French].
5. D’Avity, Pierre. (1660). *Description générale de l’Asie. Premiere partie du Monde avec tous ses empires, royaymes, estats et repvbliques*. Paris: chez Denys Bechet et Lovis Billain. [in French].
6. De Bruyn, Cornelis. (1700). *Voyage au Levant, c’est-à-dire dans les principaux endroits de l’Asie Mineure dans les isles de Chio, de Rhodes, de Chypre & c. De même que dans les plus Confiderables Villes d’ Egypte, de Syrie, et de la Terre Sainte*. Delft: Henri de Kroonevelt. [in French].
7. Jouvin de Rochefort, Albert. (1676). *Le voyageur d’Europe, où est le voyage de Turquie qui comprend la Terre Sainte et l’Egypte*. Paris: chez Claude Barbin. [in French].
8. Kalmykov, I.Kh. (1974). *Cherkesy: istoriko-etnograficheskiy ocherk*. Cherkessk: Stavropol book publishing house, Karachay-Chirkassian branch. [in Russian].
9. Kislyakov, N.A. (1957). Persy (irantsy) In *Narody Peredney Azii*. Moscow: publishing house of the USSR Academy of Sciences, 173–224. [in Russian].
10. Kuryliov, V.P. (1970). Odezhda anatoliyskikh turok In *Traditsionnaya kul'tura narodov Peredney i Sredney Azii*. Leningrad: Nauka, 235–261. [in Russian].
11. Lucas, Paul. (1720). *Voyage du sieur Paul Lucas: fait en MDCCXIV, &c. par ordre de Louis XIV dans la Turquie, l’Asie, la Syrie, la Palestine, la Haute et Basse Egypte, &c*. Amsterdam: Chez Steenhouwer & Uytwerf. [in French].

---

[20] *Lucas P.* Voyage du sieur Paul Lucas: fait en MDCCXIV, &c. par ordre de Louis XIV dans la Turquie, l’Asie, la Syrie, la Palestine, la Haute et Basse Egypte, &c. Amsterdam, 1720. P. 71.

12. Struys, J. J. (1746). *Drie aanmerkellijke en seer rampspoedige reysen, door Italien, Griekelandt, Liflandt, Moscowien, Tartarijen, Meden, Persien, Oost-Indien, Japan, en verscheyden andere Gewesten*. Amsterdam: Steeve van Esveldt. [in Dutch].

13. Struys, Jean. (1720). *Les voyages de Jean Struys, en Moscovie, en Tartarie, en perse, aux Indes, & en plusieurs autres païs étrangers*. Amsterdam: aux dépens de la compagnie. [in French].

14. Tavernier, Jean-Baptiste. (1679). *Les Six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, ecuyer Baron d'Aubonne, en Turquie, en Perse et aux Indes*. Part 1, *où il n'est parlé que de la Turquie o de la Perse*. Paris: Gervais Clouzier et Claude Barbin. [in French].

15. Thevenot, Jean de. (1689). *Voyage au Levant, où l'Egypte est exactement décrite avec ses principales Villes & les Curiosités qui y sont*. Paris: chez Charles Angot. [in French].

16. Volkova, N.G., Dzhavakhishvili, G.N. (1982). *Bytovaya kul'tura Gruzii XIX–XX vv.: traditsyi i innovatsyi*. Moscow: Nauka. [in Russian].

Kostyantyn Rakhno
Doctor of History Leading researcher,
National Museum of Ukrainian Pottery
(Opishne, Ukraine)

DID THE COSSACKS OF THE 17TH CENTURY WEAR SHAROVARY IN THE GUILLAUME LE VASSEUR DE BEAUPLAN'S DESCRIPTION?

Summary. *The article is devoted to establishing did the French token un caleço(n) in the famous work of the French engineer and cartographer Guillaume Le Vasseur de Beauplan Description of Ukraine (1651) meant the Cossack wide trousers — sharovary. It is the author's goal to investigate this controversial issue, which is emerging in the recent aggressive information campaign aimed at destroying Ukrainian national identity. The methodological basis of the study is the method of discourse analysis in combination with the principles and methods of lexicological and textual research. The main results of the study are that based on the analysis of a wide range of sources of the XVII–XVIII centuries it is shown that the French authors of that time, in particular Pierre d'Avity, Jean de Thevenot, Albert Jouvin de Rochefort, Jean-Baptiste Tavernier, Jean Chardin, Paul Lucas and other travelers and writers did not use the term un caleçon to denote tight clinging pants or underwear. They used it commonly to denote wide, spacious pants of the eastern cut, describing the waist clothes of the Turks, the Persians, the Arabs, the Tatars, the Circassians, the Mingrelians and other peoples of the East seen in travels. Taking into consideration that these pants were loose-fitting, wide, and were worn by both men and women, according to Eastern customs, it is logical to see them as sirwal and translate this term in cases where it is denoting exotic clothing. The fact that we are talking about sirwal is confirmed by ethnographic data on the mentioned ethnic groups. Apparently, Beauplan called the trousers of the Zaporozhian Cossacks which he hade seen before, with precisely this term because they corresponded to the cut of*

the wide trousers of the Oriental peoples, that is, they were unambiguously sharowary. The study of the history of terms used by contemporary Western European authors to convey the realities of Ukrainian life seems promising for further source studies. The practical significance of the results achieved is that the assertion of amateurs that Guillaume Levasser de Beauplan did not mention trousers has no evidence base and does not correspond to reality.

Keywords: *sirwal, historical ethnography, French language, sources, Guillaume Le Vasseur de Beauplan, peoples of the East.*

УДК 94(477.74):355.1 “17/18”

Олена Бачинська
доктор історичних наук, професор,
завідувач кафедри історії України,
Одеський національний університет імені І.І. Мечникова
(Одеса, Україна),
Olena_an@ukr.net
https://orcid.org/0000-0003-0496-5742

Олександр Середа
кандидат історичних наук,
науковий співробітник,
Інститут сходознавства імені А. Кримського
(Київ, Україна),
hocabey.odesa@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5921-8907

«ПОТКАЛИ / БУТКАЛИ КОЗАКИ» — «POTKALI / BUTKALI KAZAKLARI»: ЗМІСТ ТА ТРАНСФОРМАЦІЯ ТЕРМІНА (XVII–XIX ст.)

Анотація. *Мета дослідження — на основі документальних матеріалів та історичних праць проаналізувати еволюцію поняття та статусу «Potkalı / Butkalı Kazakları» — «Поткали / Буткали козаки».* ***Методологія дослідження*** *спирається на принципи історизму, системності, науковості. Використано такі загальноісторичні методи, як історіографічний, термінологічний, компаративний, типологічний аналіз. Автори дотримуються цивілізаційного підходу та засад інтелектуальної історії. На основі широкого кола архівних та опублікованих османсько-турецьких документів запропоновано аналіз поняття і статусу нової у вітчизняній історіографії назви групи козацтва: «Поткали козаки» — «Potkalı Potkalı / Butkalı Kazakları». Документи свідчать, що назва «Поткали козаки» на початку XVIII ст. застосовується в османському діловодстві для означення лише запорозьких козаків, але з кінця цього століття термін об’єднує усі групи українського козацтва, які раніше мали різні назви. Крім цього, ця назва протиставлялася іншим груповим найменуванням російських козаків. В українській історіографії з кінця XVIII ст. ця назва, на нашу думку, за своїм змістом ототожнюється з «задунайськими козаками». Вони складали спочатку окремі допоміжні парамілітарні підрозділи в османській армії, але вже з 1826 р. були залучені до постійної служби у спільному турецько-*

татарсько-козацькому полку, а з 1853 р. відомі як окреме «Оттоманське військо».

Ключові слова: *«Potkalı / Butkalı Kazakları», «Поткали / Буткали козаки», османсько-турецькі документи, запорозькі козаки, задунайські козаки.*

Термінологія є однією з важливих складових будь-якого історичного дослідження. В працях з історії козацтва побутує значна кількість різних назв, понять та термінів. Частина з них вже давно відомі науковцям і не викликають дискусій, частина продовжують обговорюватися і з'являтися в нових дослідженнях. Складність розкриття семантики окремих термінів з козацької тематики полягає в тому, що вони є іншомовного походження і трансформувались у своєму значенні в українському суспільстві. Група термінів перейшла в літературу з документальних джерел, а отже вони не є історіографічними. Дана публікація ставить за мету проаналізувати появу та еволюцію терміна «Поткали / Буткали козаки» — «Potkalı / Butkalı Kazakları». Термін є тюркомовного походження і дуже часто може мати й інші написання «Putkalı Kazakları», «Butkalı Kazakları», «Botkalı Kazakları» (**پوتقاللو** [potkallu], **بوتقالى** [butkalı], **پوتقالى** [Potkalı]). Активно він почав зустрічатися в історичній літературі після залучення до наукового обігу османсько-турецьких джерел, з кінця XX ст. — початку 2000 р., і має різноманітні пояснення, інколи помилкові, образливі та неймовірні. Враховуючи популярність, яку набуває даний термін, постала необхідність більш детального його дослідження.

У вітчизняній історіографії одним із перших звернув на цей термін увагу історик А. Скальковський. У своєму відомому творі «Історія Нової Січі або останнього Коша Запорозького» він зазначив, що «запорожців турки та татари називали буткали або поткали, що означає суміш, набрід народу»[1]. Така інтерпретація означення, на нашу думку, походить від того, що більшість істориків Російської імперії ставилися до українського козацтва в цілому, і до запорозького зокрема, негативно. Подібний варіант походження цієї назви зустрічається в популярному виданні «Нарис з історії України» Н. Яковенко: «турки іменували запорожців *буткалами,* себто *змішаним народом*» та повторюється у «Всесвітній енциклопедії козацтва» письменника Б. Сушинського. Зокрема, він пише, що для козаків «у турків існувало віками усталене поняття "буткали" (у деяких

---

[1] *Скальковський А*. Історія Нової Січі або останнього Коша Запорозького. Дніпропетровськ, 1994. С. 30.

племен — “поткали”), що в перекладі означає “суміш людей”, “набрід”, “зібрання випадкових, з різного племені, людей”»[2].

Про походження даної назви побутує декілька різних версій. Так, за версією історика В. Мільчева, назва походить від «тур. *P(B)ut-kale*» — «Поганська фортеця, Фортеця невірних, тобто *Січ*»[3] (тур. або араб. *kale* — *фортеця*). Зауважимо, що у європейських мовах термін «Cale», «Kalais», *сучас.* «Calais [ka'lɛ]» та інші визначається, як «Бухта, гавань, порт»[4]. Іншої версії дотримується історик Ф. Туранли. Він зазначив, що назва походить від імені польського коронного гетьмана Потоцького[5]. Оригінальну версію про можливе походження назви надає дослідник О. Кульчинський. Згідно з нею, в документах, які він перекладає (офіційний реєстр справ Османської імперії за 1686 р., літописна «Історія Сілагдара» тощо), мова йде про «острів Поткал», а далі в текстах йдеться про гетьмана «поткал-козаків» і «поткал-козацьких невільників»[6]. В одній зі своїх публікацій припущення про походження від назви острова висловлював і Ф. Туранли: «Поткальські козаки — можемо припустити, що ця назва козаків походить від назви острова, розташованого поблизу відповідних місць розташування цієї групи козаків»[7]. Таку ж версію повторює турецький дослідник V. Kanat: «Оскільки Поткали — назва острова, що знаходиться неподалік [Дніпра], деякі з козаків також взяли це

---

[2] *Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. Київ, 1997. С. 120; *Сушинський Б.* Всесвітня козацька енциклопедія XV — початку XXI століть. Одеса, 2007. С. 557; *Ковальова О.* Бугогардівська паланка. Науково-популярне дослідження. Миколаїв, 2011. С. 276.

[3] *Мільчев В.* Запорожці на Військовому кордоні австрійської імперії 1785–1790 рр. (дослідження та матеріали). Запоріжжя, 2007. С. 23; *Його ж.* Нариси з історії запорозького козацтва XVIII століття (спроба історичної реконструкції на основі писемних джерел). Запоріжжя, 2009. С. 54.

[4] Кале // Топонимический словарь. URL: https://gufo.me/dict/toponymy/%D0%9A%D0%B0%D0%BB%D0%B5; Local Etymology: A Derivative Dictionary of Geographical [Charnock, Richard Stephen]. London, 1859. P. 55. URL: https://books.google.com.ua/books?id=apcmAAAAMAAJ&pg=PA160&dq=lisbon+etymology&redir_esc=y&hl=uk#v=onepage&q=lisbon%20etymology&f=false

[5] *Туранли Ф.* Дипломатичні стосунки гетьмана Петра Дорошенка з Високою Портою за даними тюркських джерел // Україна Дипломатична. Науковий щорічник. Київ, 2002. Вип. 2. С. 246.

[6] *Кул О., Кульчинський О.Б.* Підпорядкування київської митрополії Москві: загадки московського посольства до Туреччини 1686 р. у світлі османських джерел // Український історичний журнал. 2016. № 6. С. 117, 125.

[7] *Turanli F.* Zaporog Kazaklarının Güney Karadeniz Sahillerine Düzenledikleri Seferler // Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu-III = International Symposium on Gazi Suleyman Pasa & History of Kocaeli-III / editorler: Dr. Haluk Selvi. Kocaeli : Kocaeli Büyükşehir Belediyesi, 2017. P. 722.

ім'я»[8]. прикметно, що вона підтримується і іншими турецькими дослідниками[9].

У виданні перекладів текстів Евлія Челебі 1961 р. автори приміток А. Григор'єв та А. Желтяков подають свій варіант походження назви: «Слово буткали — турецький відносний прикметник (butka+lı), яке може бути перекладено як "той хто має будку", "той хто проживає в будці", "той хто походить з місцевості (або людей), де (які) живуть у будках"»[10].

Багато сучасних українських дослідників, в тому числі й автори даної публікації[11], схильні приєднатися до точки зору тюрколога О. Прицака, який пропонує розглядати походження назви, виходячи з турецької мови. У своїх працях німецькою та турецькою мовами[12] вчений зазначив, що, на його думку, слово «поткали» — «буткали» є похідним від турецького слова «Potka» — «Butka», що означає «крупа», тому, пояснює О. Прицак, він скорочує «слово поткали — буткали до турецького слова "крупа"», тобто поткали (буткали) = потка (бутка) + lı, посилаючись на словник тюркських діалектів (наріччя) Радлова В.[13] У словнику пропонуються такі переклади з різних діалектів кипчацької групи тюркських мов: 1) Потка — «каша» (тобольський, сагайський, телеутський); 2) Ботка — «варена крупа, каша» (киргизький); 3) Бутка — «каша» (казанський). В інших словниках тюркських мов також зустрічаємо подібне розуміння даного слова («каша» — кир. *botqo*, алт. *ḅotqo*, уйг., каз. *botqa*, баш. *butqa*, тат.

---

[8] *«Potkalı* ise o civardaki bir adanın adı olduğundan Özi Kazaklarının bir kısmı da bu ismi almışlardır»: Kanat V. XVIII. Yüzyıl Osmanlı topraklarındaki kazakların (Ağnad, Potkalı) sosyal yaşantıları ve statüleri // Social mentality and researcher thinkers journal. 2019. Vol. 5 / Issue 16. S. 397. *Kanat V.* Osmanlı-Rus diplomasisinde bir kriz: Ukrayna Kazakları (1768–1792) // Tarihin peşinde-uluslararası tarih ve sosyal araştırmalar dergisi (The pursuit of history international periodical for history and social research). 2018. Issue: 19. S. 493–495, 503.

[9] *Aydin M.* Tarih boyunca Türkiye-Ukrayna ilişkileri // Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi. 2015. Vol. 28. S. 32; *Uzunçarşılı I.H.* Osmanlı Tarihi. Ankara, 1988. Cilt IV. S. 111.

[10] «Слово буткалы — турецкое относительное прилагательное (butka+lı), которое может быть переведено как "имеющий будку", "проживающий в будке", "происходящий из тех мест (или людей) где (которые) живут в будках"» (Див.: *Григорьев А.П., Желтяков А.Д.* Примечания // *Челеби Э.* Книга путешествия (извлечения из сочинений турецкого путешественника XVII века). Вып. 1: Земли Молдавии и Украины. Москва, 1961. С. 255).

[11] *Бачинська О., Середа О.* Османсько-турецькі документи про задунайське козацтво напередодні та під час російсько-турецької війни 1828–1829 рр. // Чорноморська минувшина. Записки Відділу історії козацтва на Півдні України Науково-дослідного інституту козацтва Інституту історії України НАН України: Зб. наук. пр. Одеса, 2012. Вип. 7. С. 151.

[12] *Pritsak O.* Das erste türkisch-ukrainische Bündnis // Oriens. 1953. № 6. S. 294–295; Ibidem. İlk Türk-Ukrayna İttifakı (1648) // İlmî Araştırmalar. № 7. İstanbul, 1999. C. 281.

[13] *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. Санкт-Петербург, 1911. Т. IV. Ч. 2. С. 1284, 1676, 1857.

bŏtqa.)[14]. В такому значенні це слово увійшло і в російську мову, зокрема, «Бутка» — «кашица на мясном наваре, иногда с рубленым мясом» (волзьке), «похлебка, кашица» (казанське), «будан» від *budaγan* (монгольське), «*budān»* (калмикське) — «мучной суп, еда из муки или крупы», «butqa», «botka» — «каша» (татарське)[15]. Відносно пояснення етимології назви «Putkalı» / «Butkalı» О. Прицак погоджується з думкою дослідника Д. Смирнова, що вона достеменно нез'ясована, і пропонує свій варіант, який ґрунтується на звичаї козаків під час посвяти (ініціації) змушувати молодиків зварити «кашу», в той час як самим сховатися. А коли козаки знов зберуться, каша мала ще бути гарячою. Щоб це зробити, треба було проявити уміння та хитрість[16]. У свою чергу Д. Смирнов заперечує пояснення терміна, який дав А. Скальковський, і відзначає, що можна «припустити тут якийсь турецький жарт щодо козаків, на зразок того, за яким вони козаків "Білої води", тобто "бузьких козаків" перетворили на козаків "Мутної води", тобто бунтівних (рос. "мятежных") козаків»[17]. Враховуючи все вищезазначене, можна вважати, що мають рацію турецькі[18] та українські дослідники, які вважають, що термін «Putkalı» / «Butkalı» може бути пояснений через просту аналогію з тим, що козаки вживали майже щодня під час військових походів різновиди каш з пшоняних, житніх або інших круп. Зокрема, Д. Яворницький описує декілька таких страв — соломаху, тетерю, щербу та братку (різновиди козацького «куліша»). Варили їх у великому казані, часто на риб'ячій чи м'ясній юшці, могли класти одну-дві картоплини, сіль, зелень, тісто, затирали салом із цибулею й часником, інколи додавали шматок м'яса[19]. Слід враховувати й те, що термін мав, перш за все, бути пов'язаний з татарським сусідством.

---

[14] *Троянский А.* Словарь татарского языка и некоторых употребительных в нем речений арабских и персидских, собранный трудами и тщанием учителя татарского языка в Казанской семинарии священника Александра Троянского. Казань, 1833. Т. 1. С. 214; *Севортян Э. В.* Этимологический словарь тюркских языков. Москва, 1978. Т. 2. С. 201–202; *Юсупова А.Ш.* Лексика самоучителей татарского языка для русских XIX века. Казань, 2002. С. 53; *Аникин А.Е.* Русский этимологический словарь. Москва, 2011. Вып. 5: буба I — вакштаф. С. 219, 225; *Левитская Л.С.* Историческая фонетика чувашского языка. Чебоксары, 2014. С. 70, 71, 98, 114, 250; *Валиева М.* Проблема булгарского влияния на развитие башкирского языка: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. Уфа, 2016. С. 12 тощо.

[15] *Аникин А. Е.* Русский этимологический словарь. С. 219, 225.

[16] *Яворницький Д.* Історія українських козаків. Львів, 1990. Т. 1. С. 117.

[17] *Смирнов Д.* Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века. Санкт-Петербург, 1887. С. 584.

[18] Автори статті вдячні за консультації щодо теми професору Ферідуну Еміджену (Стамбул, Туреччина) та професору Хакану Киримли (Анкара, Туреччина).

[19] *Яворницький Д.* Історія українських козаків. С. 183.

Досить цікаві пояснення слову, від якого може походити термін «Potkalı» / «Butkalı», подає український філолог, славіст О. Горбач під час рецензування етимологічного словника української мови Я. Рудницького[20]. Критикуючи Я. Рудницького за те, що він пояснює назву українця з Добруджі від «буткол» — з болгарським «бутвам» — штовхаю, О. Горбач зауважує, що «йдеться бо про вираз, тотожний з турецькою назвою для території Запоріжжя Butqaly, яку О. Прицак в англомовній Енциклопедії українознавства (Ukraine, a concise encyclopedia, v. I, p. 9, Торонто 1963) тлумачить як тюркську прізву для козаків — "кашоїди, кашовари" (себто казан. — татар. бутка, казах. і каракал. ботка — каша з суфіксом — ли, отже ніби — кашовий, кашовик); може однак ідеться тут радше про казах. bytqyl — яругувата низовина (у В. Радлова "неровность, кочковатое место"). Звідси хіба слід виводити й давню назву *бут* — татарсько-укр. перекладач (відсутню в рецензованому словнику), хоч можна б думати тут і про осман.-перс. put ідол, хрест, puta tabydźy — ідолопоклонник (християнин)»[21]. З останнім погоджуються й інші філологи, бо тюркське або іранське «but/put» — ідол, хрест, молитися[22].

Однак, на нашу думку, не слід відкидати й наступні варіанти, а саме: термін «Поткали» поширився на територію проживання козаків від їх назви в татарському середовищі, тобто козаки «Поткали» — місцевість (острів) Поткал, а в османських джерелах відбулась підміна причини і наслідку; враховуючи, що в татарському середовищі також існували козаки, їхня ідентифікація могла відбутися через християнську віру та носіння хреста (put), однак з погляду тюркської філології створення «Potkalı» / «Butkalı» від «put» не є можливим.

Отже, підсумовуючи вищезазначене щодо походження терміна «Potkalı» чи «Butkalı», наголосимо, що він походить від тюрк. «potka» чи «butka» — каша з пшеничної крупи, еквівалент турецької крупи «булгур» (bulgur). В такому значенні термін «potka» чи «butka» вживається в усіх кипчацьких мовах, до яких належать ногайська і кримськотатарська. У свою чергу, турецька чи османсько-турецька є огузькими мовами, в яких означена лексика не фіксується. Термін «Potkalı» чи «Butkalı» було запозичено до османського офіційного діловодства. Незрозуміла назва

---

[20] *Горбач О.* Третій зошит етимологічного словника української мови // Сучасність. Мюнхен, 1964. № 9 (45), вересень. С. 115. URL: https://shron2.chtyvo.org.ua/Suchasnist/1964_N09_45.pdf?PHPSESSID=f60339efdca1bf6f156252d7d47a0612

[21] Там само.

[22] *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. С. 1380; *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков. С. 279–280; *Курушина М.* Зіставний аналіз старих та сучасних прізвищ Полтавщини // Структура і семантика мовних одиниць. Філологічні студії. 2011. Вип. 6. С. 294; *Аникин А.Е.* Русский этимологический словарь. С. 225.

для османської бюрократії часто викривлялась, насамперед, у фінансових документах. В результаті подеколи зустрічалися написання «Pankalı»[23], «Pontalı»[24], «Tutkalı»[25] або скороченою формою «Potkal».

Не менш складним є питання щодо змістовного наповнення терміна «Potkalı» / «Butkalı». Розглянемо трансформацію поняття та статусу козацької групи, для означення якої пропонувався термін в татарських та османсько-турецьких документах. Враховуючи значний період часу функціонування даного терміна, природно, що статус означеної група козаків міг змінюватися. На сьогодні значна кількість сучасних дослідників пропонує два варіанти означення: або запорозькі, або правобережні козаки. Розглянемо можливі означення за періодами в історії українського козацтва взагалі та відповідними документами. Однією з перших відомих нам тюркських назв козаків, як стверджує більшість дослідників і османських літописців, в пониззі Дніпра була назва Сарикамиш («Sarıkamış»), або пізніше Камиш козаки («Kamış Kazakları»), тобто козаки «Жовтої тростини»[26], або «Жовтого очерету (комишу)»[27]. Паралельно вживаються досить неприємні найменування «негідник», «непослух», «розбійник» тощо, вочевидь, пов’язані з боротьбою проти татар та османів[28]. Цілком логічно припустити, що ця назва з’явилась у період становлення козацтва, коли різні ватаги перебували у пониззі Дніпра в уходах та станах, протосічах, займались промислами, витісняючи татар з їхніх територій, захищаючись від їхніх нападів та даючи відповідь на татарські напади[29]. Про їхні землі турецький мандрівник Евлія Челебі пише неодноразово, зокрема, в одному з описів читаємо: «Сарикамиш: Це страшне, небезпечне і очеретяне місце у гирлі річки Дніпро. Козацькі кяфіри[30] ховаються в тому очереті, полюють на перехожих і захоплюють

---

[23] Başbakanlık Osmanlı Arşivi (далі — BOA). Fon adı: «C.AS.» — Dosya № 20. — Gömlek № 896.

[24] BOA. Fon adı: «C.AS.» — Dosya № 172. — Gömlek № 7501.

[25] Народна Библиотека Кирил и Методи. Ориенталски отдел, фонд ОАК, арх. ед. 178/43.

[26] *Наїма Мустафа*. Гюсейнові городи у витягу історій із заходу та сходу. (Повідомлення про Україну) / Пер. з османсько-турецької О. Галенка та О. Кульчинського. Київ, 2016. С. 106, 149.

[27] *Середа О*. Османсько-українське степове порубіжжя в османсько-турецьких джерелах XVIII ст. Одеса, 2015. С. 57; *Середа О*. Османсько-українська дипломатія в документах XVII–XVIII ст. Київ–Стамбул, 2018. С. 8–9 та інші.

[28] Історія Наїми. Гюсейнові городи у витягу історії із заходу та сходу / Пер. з османсько-турецької О. Галенка та О. Кульчинського. Київ, 2016. С. 252–253.

[29] *Гурбик А.О., Щербак В.О.* Генеза та шляхи розвитку запорозького козацтва // Історія українського козацтва: Нариси: У 2 т. Київ, 2006. Т. 1. С. 532–536.

[30] «Невірний».

їх» («Sarıkamış Menzili: Özü nehri kenarında korkulu, tehlikeli ve kamışlık bir yerdir. Kazak kefereleri o kamışlık içinde gizlenip gelen geçenleri avlayıp esir ederek zincire bağlarlar. Buradan da yine doğuya doğru yol aldık»[31]). На межі 70–80-х років XVI ст. з'являється перша реальна Січ на острові Томаківка. Назва острова походила від татарського слова «тамак» («гирло»), «тумак» («шапка»), в давнину його називали Бучки, Буцький (Буц — втікач)[32]. Острів, що відіграв найважливішу організуючу та об'єднуючу роль в житті козацької спільноти. Острів, який відвідували іноземні делегації, проводились переговори з польськими представниками, де укладались перші козацькі союзи. Навіть після зруйнування Січі татарами наприкінці 1593 р. Томаківка залишалась важливим центром у житті козаків: її називав «знаменитим названим островом» Е. Лясота, на острові збирались козаки перед важливими подіями та походами в другій половині XVII ст.[33] На нашу думку, саме з появою Січі на острові Томаківка можна припустити появу тюркського терміна «Поткали / Буткали». Вже після підтримки козацьким гетьманом М. Дорошенком одного з претендентів на татарський ханський престол у 1628 рр. з'являється ще один термін стосовно козаків «Кардаш козаки» (Kardaş Kazakları), від слова «кардаш» — «брат»[34]. Саме так пізніше називав літописець гетьмана Б. Хмельницького після укладання союзу з ханом Іслам-Гіреєм[35].

Всі зазначені терміни продовжують функціонувати і в другій половині XVII ст. Проте мусимо визнати, що в цей складний для козацтва час сучасники часто не зовсім орієнтувались у різних угрупованнях козаків та їхніх протекторатах, не кажучи вже про татарське або османське керівництво. Саме в цей час з'являються нові терміни для визначення різних груп українського козацтва і продовжують вживатися вже відомі з новим змістом, в тому числі й «*Potkalı / Butkalı* Kazakları», що не завжди є зрозумілі для дослідників. Більшість апелює до описання українських територій та козаків відомого турецького мандрівника та письменника Евлія Челебі, який відвідував козацьку Україну двічі — в кінці 50-х та кінці 60-хроків XVII ст. Так, зокрема, у 1651 р. Челебі відвідав фортецю Очаків, а у 1657 р. перебував на військовому театрі між Дністром і Дунаєм, протягом 1663–1665 рр. — на території південних і центрально-європей-

---

[31] *Baytak O*. Evliya Çelebi. Seyahatnâmesi'nde Balkanlar. Yayınları, 2010. S. 717.

[32] *Гурбик А*. Томаківська Січ // Історія українського козацтва. Т. 1. С. 536–548.

[33] Там само.

[34] *Щербак В.О.* Дорошенко Михайло // Енциклопедія історії України. Київ 2004. Т. 2. С. 456; про це пишуть й інші автори, пояснюючи термін «кардаш козаки» (Див.: *Челеби Э*. Книга путешествия (извлечения из сочинений турецкого путешественника XVII века). С. 251).

[35] Історія Наїми. Гюсейнові городи у витягу історій із заходу та сходу... С. 157.

ських країн, а потім вирушив на землі України та Кримського ханства. Свої враження Евлія Челебі докладно описав у своїй «Книзі подорожей». Термін «*Potkalı*» зустрічаємо в його записах.

Одна з перших згадок припадає на час облоги табору трансильванського (семигородського) князя Ракоці Дєрдя ІІ (Юрій ІІ Ракоці) влітку 1657 р. Як відомо, після Віленського перемир'я склалася антипольська коаліція, в якій брали участь гетьман Б. Хмельницький, шведський король Карл Х Густава, трансильванський князь Ракоці ІІ та інші європейські лідери. Військові дії, які спочатку розгортались сприятливо для союзників, завершились поразкою. Князь Юрій Ракоці був розгромлений об'єднаними силами польських і татарсько-османських військ. Багатотисячний козацький корпус наказного гетьмана А. Ждановича, який було відправлено Б. Хмельницьким на допомогу союзникам, залишив трансильванські війська і з'єднався з підрозділами, які очолював Ю. Хмельницький[36]. Як зазначає Евлія Челебі, який перебував при своєму родичі Мелеке Ахмед-хані, османському державному діячі, великому візирі, який у цей період був бейлербеєм Озу (Очаковської області) і брав участь у подіях, описаних вище, до табору татар надійшло підкріплення від «кардаш козаків, від козаків Барабаша, Андрія, буткали-запорожців, від козаків Хмельницького, Чочкі, Шеремета, Сірка — одним словом, від сорока різних козацьких народів прийшло вісімдесят тисяч стрільців»[37].

Не зупиняючись на відповідності різних козацьких груп, зазначених у даному тексті[38], зосередимося на досліджуваному терміні. В турецькому тексті, що виданий у 2010 р., наведений вище перекладений фрагмент зазначає козаків-буткали та запорожців окремо, тобто різними групами: «Ertesi gün Kardaş Kazak, Brebaş Kazak, Anderya Kazak, Potkalı Kazak, Zaparskı Kazak, Ahlenc Kazak, Çoçka Kazak, Şeremet Kazak ve Serke Kazak, velhasıl... Kırk çeşit Kazak kavminden seksen yedi bin âdet silahlı asker Han'a yardıma gelip, Macar taburunun batı tarafında, nehrin karşı yakasında, konakladılar»[39]. В іншому фрагменті також маємо згадки про те, що у штурмі Очакова 1657 р. брали участь «козаки Сірка, Барабаша, Шеремета, Буткали, Хмельницького, Андрія, Кардаш-козаків та козаки інших громад»[40]. В османському тексті зустрічаємо дещо інший перелік козацьких під-

---

[36] *Станіславський В.В.* Вишнівчанська катастрофа трансільванської армії 1657 // Енциклопедія історії України. Київ, 2003. Т. 1. С. 521.

[37] *Челеби Э.* Книга путешествия (извлечения из сочинений турецкого путешественника XVII века). С. 65.

[38] Про козацькі групи на сторінках твору Евлія Челебі автори планують іншу публікацію.

[39] *Baytak O.* Evliya Çelebi. Seyahatnamesinde Balkanlar. S. 106.

[40] *Челеби Э.* Книга путешествия (извлечения из сочинений турецкого путешественника XVII века). С. 119.

розділів: «Sirke kazak, Yerebaş kazak, Seremet kazak, Sarıkamış kazak, Portakal[41] kazak, Ahmelinç kazak, Andarya kazak, Kardaş kazak ve diğer kazak kabileleri»[42]. І ще один фрагмент, який містить згадки про термін «Potkalı»: «Ondan sonra Potkalı, Brabaş, Andiyar, Ahmelenç, Şeremet, Rapodoska[43], Droşenko, Serke, Çoçka adlı yetmiş adet hatmanlar haçlı bayraklarını asıp, her birisi atlar üzerinde ihtişamla geçtiler»[44] (Після цього сімдесят гетьманів Поткалі, Барабаш, Андій, Хмельницький, Шеремет, Запорозький, Дорошенко, Сірко, Чочка підняли свої прапори з хрестами і кожен з пишнотою пройшлов на конях). Зрештою, під час мандрівки Евлія Челебі українськими землями вже у 1666–1667 рр. маємо описання території поселення козаків «Potkalı» після відвідання Канева: «Область козаків Поткали. Ця область знаходиться під владою або польського короля, або московського короля. Тут живе якийсь набрід невірних гідних гієни вогненної.

Землі їх невірних являють собою зарості очерету і болота, то ми, перебуваючи десять днів і десять ночей в деяких їхніх районах, не зупинялися ніде, але все ж піддали грабункам їхні володіння, зруйнували і розорили цей край. Нам важко дісталася здобич в двадцять сім тисяч полонених; всіх їх ми захопили зненацька у їхніх будинках. Були дуже холодні зимові дні, і всі невірні зі своїми сім'ями сиділи у своїх будинках біля вогню; вони і були полонені, і закуті в ланцюги в той час, коли віддавалися різним задоволенням.

А протилежна по відношенню до цієї області [сторона Дніпра] є землі Барабаш [козаків], які ми розорили ще раніше»[45]. Після цього опису у Евлія Челебі відзначено приїзд до Ржищева. Отже, все вищезазначене свідчить про те, що козаки «Potkalı» для османських чиновників являли собою окрему групу, яка, імовірніше, проживала між Каневим та Ржищевом. Можна припустити, що до цієї групи у другій половині XVII ст.

---

[41] Перекручене «Potkalı».

[42] *Baymak O.* Evliya Çelebi. Seyahatnamesinde Balkanlar. S. 132.

[43] В тексті помилка — потрібно читати «Zapodoska».

[44] *Baymak O.* Evliya Çelebi. Seyahatnamesinde Balkanlar. S. 429.

[45] Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Viyana, Eflak-Boğdan, Bükreş, Ukrayna, Kırım, Bahçesaray, Çerkezistan, Dağıstan, Kalmukistan, Saray, Moskova (7. Kitap: 2 Cilt) haz.: Seyit Ali Kahraman. 2011. S. 450–451. URL: https://muhaz.org/gunumuz-turkcesiyle-evliya-celebi-seyahatnamesi.html?page=7: «Potkalı Vilâyeti'ni bildirir. Bazen Leh kralına ve bazen de Moskov kralına tabi olur bir alay cehennemlik kâfirlerdir. Toprakları gayet sazlık ve bataklık olmakla bazı nahiyelerine, 10 gün 10 gece bir yerde durmayıp etraflarına çapullar civerip, bu ülkeyi harap ve berbat ettik. Güçlükle 27 bin esir av alınıp hepsini evli evlerinde gafil bulduk. Şiddetli kış günleri olduğundan bütün kâfirler çoluk çocuklarıyla evlerinde ateş kenarında zevk ü safa ederlerken zincire bağlı esir oldular. Bu vilâyetin karşı tarafı Berabaş toprağıdır, daha önce harap etmiştik».

відносились одружені запорожці, які проживали на кордоні між територією Гетьманщини (Канівський, Уманський та інші полки) та землями Вольностей Запорозьких до кордонів на Південному Бугу. Все це не суперечить іншим даним, які на сьогодні є в історичній літературі. Так, значна кількість дослідників вважають, що «Potkalı» — група правобережних козаків[46], проте на нашу думку, слід враховувати той факт, що в тексті Евлія Челебі зазначено, що землі цих козаків «знаходиться під владою то польського короля, то московського короля», тобто мова йде про Андрусівське перемир'я 1667 р., за яким землі Запорозької Січі були під спільним підпорядкуванням обох держав. Зауважимо, що період другої половини 60-х років XVII ст. є дуже складним за своїми військово-політичними подіями, і для османських керманичів, мандрівників і літописців важко було розібратися в постійній зміні орієнтирів у середині різних груп українського козацтва. У працях частини дослідників зустрічаємо згадку про те, що кримський хан Аділь-Ґірей призначив над частиною «Поткали козаків» гетьманом М. Ханенка. Слід відзначити, що тут мова йде, імовірно, про козаків, які підтримали запорозького гетьмана П. Суховієнка, призначеного ханом у 1668 р. Його боротьба з гетьманом України П. Дорошенком завершилась невдало, і П. Суховієнко передав булаву новому гетьману М. Ханенку[47]. Це не суперечить зазначеному вище, адже частина запорожців могла підтримувати П. Суховія в його орієнтирах на Кримське ханство.

У османсько-турецькому документі 1669 р. «Поткали козаки» згадуються як такі, що разом з «козаками Барабаш» (Barabaş) та козаками Сарикамиш (Sarıkamış) підпорядковані гетьману П. Дорошенку[48]. Більшість дослідників вважають в цьому контексті, що «Поткали козаків» слід визначати, як правобережних козаків, а Сарикамиш — запорожців. Така ситуація, імовірно, могла зберігатися й у 70–80-х роках XVII ст.,

---

[46] *Ostapchuk V.* Cossack Ukraine In and Out of Ottoman Orbit, 1648–1681 // The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Leiden–Boston, 2013. S. 142; *Григор'єва Т.* Турецьке підданство гетьмана Петра Дорошенка: умови та церемоніал його визнання // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 2017. Т. 270: Праці Історично-філософської секції. С. 549.

[47] *Чухліб Т.* Гетьмани Правобережної України в історії Центрально-Східної Європи (1663–1713). Київ, 2004. С. 93–102; *Смирнов Д.* Крымское ханство под верховенством Отоманской Порты до начала XVIII века. С. 584; *Uzunçarşılı I.H.* Osmanlı Tarihi. Cilt III. S. 371; Cilt V. S. 183; *Туранли Ф.* Дипломатичні стосунки гетьмана Петра Дорошенка з Високою Портою за даними тюркських джерел. С. 239; *Turanly F.* Türk kaynaklarına göre Ukrayna tarihi. Kyiv, 2010. S. 228; *Калакура Я., Туранли Ф.* Кам'янець-Подільська воєнна кампанія султана Мехмеда IV та гетьмана Петра Дорошенка: історіографія та джерела // Проблеми історії країн Центральної та Східної Європи. 2017. Вип. 6. С. 162.

[48] *Середа О.* Османсько-українська дипломатія в документах XVII–XVIII ст. С. 43.

особливо після Бахчисарайського миру 1681 р., який не враховував інтереси запорозьких козаків на правобережних землях Січі. Як зауважував О. Прицак, у джерелі «Silahdar Tarihi» в період гетьманування Ю. Хмельницького зазначено, що «Поткали» тепер вживається замість Сарикамиш[49]. Дійсно, після Вічного миру 1686 р. з терміном «Поткали козаки» в османсько-турецьких джерелах все більше пов'язують саме запорозьких козаків, адже з цього часу зустрічаємо лише «Поткали козаків» і «Барабаш козаків». Наприклад, у 1686 р. («Шикаєт дефтері 1097–1098 рр.») маємо згадки про «поткал-козаків московських і поткал-козацьких невільників», «козацьких полоняників та поткал-козаків», «гетьмана барабаш-козаків»[50]. Ще більш цікавими виглядають вірші смоленського шляхтича Н. Поплонського, які опублікував О. Оглоблин. Шляхтич брав участь у Кримському поході 1689 р. і потрапив у полон до татар. Перебуваючи у полоні, він у 1691 р. був примушений перекопським беєм написати вірші на його честь із звеличенням його військових перемог. В цих текстах зустрічаємо згадки про «Буткали козаків» та «Барабаш козаків»: «Сколько прежде от польской і московской страны Барабаш буткалов был Ор всполошаны», «Твой скор поход соседовъ страха наполняет, Буткал казак волница добыти желает». У примітках рукопису («маргінесах») маємо пояснення, що це «запорозькі козаки»[51].

Згаданий вище дослідник історії Кримського ханства В.Д. Смирнов зазначає, що на початку XVIII ст. кримський хан Девлет-Ґірей «привел в повиновение Высокой Державе (т. е. Порте) Запорожских козаков, именуемых путкалами, да начальника города Токалы (Соколи– ?)»[52]. В іншому фрагменті він відзначив, що росіяни будують фортеці неподалік Перекопу, у відповідь на запитання великого візира Далтабан Мустафа-паши (1702–1703) про мету будівництва російський посланець в Османській імперії заявив, що воно ведеться на кордонах Росії з метою захисту російських купців від «своїх буткальських козаків»[53].

---

[49] *Pritsak O*. İlk Türk-Ukrayna İttifakı (1648). С. 284.

[50] *Кул О., Кульчинський О.Б.* Підпорядкування київської митрополії Москві: загадки московського посольства до Туреччини 1686 р. у світлі османських джерел. С. 117, 125; *Kulchynskyy O., Kul Ö.* Kyiv Metropolia and Moscow Diplomacy: an Ottoman Viewpoint // Scrinium. 2019. Vol. 5. Issue 1. P. 256–276.

[51] *Оглоблін О.* Вірші смоленського шляхтича Н. Поплонського на честь Перекопського бея 1691 р. // Студії з Криму: I–IX / Ред. А.Е. Кримський. Київ, 1930. С. 37, 38; передрук: *Чумак В.А.* Україна і Крим: спільність історичної долі. Київ, 2013. С. 143–144 (без приміток).

[52] *Середа О.* Османсько-українське степове порубіжжя в османсько-турецьких джерелах XVIII ст. С. 58–59.

[53] *Смирнов Д.* Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века. С. 689.

Застосування терміна «Поткали» зазнало трансформації вже з кінця XVII — початку XVIII ст., адже змінюється ситуація у середині козацтва. Після «Вічного миру» 1686 р. між Річчю Посполитою та Московським царством до останнього, як відомо, відійшли території Лівобережної України з Києвом та землями Запорозької Січі. Важливі зміни принесли події Великої Північної війни, а саме: національно-визвольний виступ гетьмана І. Мазепи 1708–1709 рр., перехід запорожців під протекторат кримського хана 1709 р. Під час перебування І. Мазепи та кошового отамана К. Гордієнка в таборі під Бендерами спостерігаємо вживання двох термінів: «Барабаш» та «Поткали» козаки. Виходячи з контексту документів, тут «Барабаш» козаки — це ті козаки, що прийшли з гетьманом І. Мазепою, тобто козаки з Гетьманщини, а «Поткали» козаки — це ті козаки, які прийшли з кошовим отаманом К. Гордієнком[54].

Після Прутської кампанії гетьмана П. Орлика 1711 р. та підписання відповідного договору посол Великої Британії в Османській імперії Роберт Саттон заявив, що термін «Поткали — це загальна назва, що використовується для запорозьких козаків»[55]. Це було цілком слушне зауваження, адже в подальших османсько-турецьких документах термін визначає саме запорозьких козаків (принагідно зазначимо, що 1713 р. Річ Посполита у Правобережній Україні поступово ліквідувала полково-сотенний козацький устрій та козацтво як соціальну верству). Більшість дослідників відносно цього періоду також ідентифікують «Поткали козаків» як запорожців[56]. Після Прутського договору та його коректив

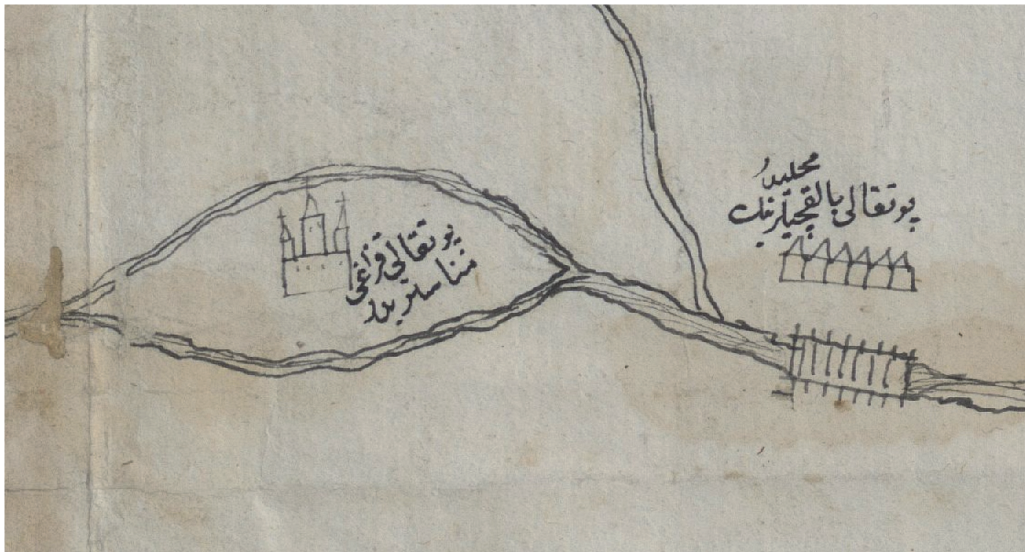
---

[54] *Середа О.* Османсько-українське степове порубіжжя в османсько-турецьких джерелах XVIII ст. Док. № 6–8 та інші.

[55] The Despatches of Sir Robert Sutton, Ambassador in Constantinople (1710–1714) / edited by Akdes Nimet Kurat. London, 1953. S. 95; *Başer A.* Osmanlı Devleti'ne Sığınan Potkalı Kazaklarının İskânlarına ve Faaliyetlerine Dair Gözlemler (1775–1826) // Uluslararası Türkiye-Ukrayna İlişkileri Sempozyumu: Kazak Dönemi (1500–1800). Bildiriler–Çamlıca Yayınları–İstanbul, 2015. S. 538.

[56] *Uzunçarşılı I.H.* Osmanlı Tarihi. Cilt IV. S. 113; Cilt V. S. 61–63, 84; *Прицак О.* Один чи два договори Пилипа Орлика з Туреччиною на початку другого десятиліття вісімнадцятого століття? // Український археографічний щорічник. Вип. І. Київ, 1992. С. 307–320; *Якубова Т.* Сучасні історичні дослідження картографічного бібліотечного фонду щодо подій російсько-турецької війни 1735–1739 років (за матеріалами фондів НБУВ) // Музеєзнавство та пам’яткознавство. 2011. С. 162; *Якубова Т.А.* Представники української козацької старшини у російсько-турецькій війні 1735–1739 років (за матеріалами фондів НБУВ) // Актуальні питання культурології. Рівне, 2010. Вип. 9. С. 78; *Туранли Ф.* Відомості з історії України періоду прутської Війни в османсько-турецьких архівних документах // Східний світ. 2016. № 1. С. 37–38; *Aydin M.* Tarih boyunca türkiye-ukrayna ilişkileri. S. 40; *Levi A.* The Contribution of Zaporozhian Cossacks to Ottoman Military Reform: Documents and Notes // Harvard Ukrainian studies. 1982. V.VI, number 3, Sep-

Османська імперія отримала землі, північна межа яких проходила течією Орелі, Дніпром до Крилова і простою лінією до р. Синюха (притока Південного Бугу), тобто території, які запорожці вважали своїми, опинилися під владою Османської імперії. Саме на османській карті кінця XVII — початку XVIII ст. ми маємо вперше візуально зафіксовані на територіях майбутньої Буго-Гардівської паланки поселення та монастир «Поткали козаків»[57]:



پوتقالى قزاغى مناستريدر
[Potkalı kazağı manastırıdır]
Монастир поткалійських козаків

پوتقالى بالقچيلرينك محليدر
[Potkalı balıkçılarının mahallidir]
Селище поткалійських рибалок

Після зруйнування Запорозької Січі у 1775 р. і відтворення на землях Османської імперії Задунайської Січі, як свідчать османсько-турецькі документи періоду 1775–1828 рр., термін «Поткали козаки» став використовуватися виключно для колишнього запорозького, а тепер задунайського козацтва[58]. Цікавим є те, що при створенні спільного турецько-татарсько-козацького полку у 1826 р. для служби у Сілістрії для козаків

tember. P. 373; *Kanat V.* Osmanlı-Rus diplomasisinde bir kriz: Ukrayna Kazakları (1768–1792). S. 495.

[57] *Середа О.* Османсько-українська дипломатія в документах XVII–XVIII ст. С. 82.

[58] *Pritsak O.* İlk Türk-Ukrayna İttifakı (1648). С. 282; *Бачинська О., Середа О.* Османсько-турецькі документи про задунайське козацтво напередодні та під час російсько-турецької війни 1828–1829 рр. С. 150–159; *Başer A.* Osmanlı Devleti'ne Sığınan Potkalı Kazaklarının İskânlarına ve Faaliyetlerine Dair Gözlemler (1775–1826). S. 538; *Kanat V.* XVIII. Yüzyıl Osmanlı topraklarındaki Kazakların (Ağnad, Potkali) sosyal yaşantıları ve statüleri. S. 396–411.

використовували термін «Поткали»[59]. Для інших груп козацтва, які теж проживали на території Османської імперії, використовувались інші назви, наприклад, «İğnad Kazakları» або «Ağnad» Kazakları» — по відношенню до донських російських старообрядців, козаків-некрасівців (від імені їх отамана Гната Некрасова), «Rus Kazakları» — російських козаків, які воювали у російсько-турецькіх війнах кінця XVIII–XIX ст.

З ліквідацією Задунайської Січі у 1828 р. і створенням у 50-х роках XIX ст. Оттоманського війська Михайлом Чайковським (Садик-паша) термін «Поткали» поширювався на тих козаків, які служили у цьому війську, однак не завжди пов'язували своє минуле із запорозькими або задунайськими козаками[60].

Отже, аналіз наявних історичних досліджень та османсько-турецьких джерел дозволяє припускати, що термін «Поткали / Буткали козаки» активно вживається з XVII ст. і походить від тюркської назви «Potkalı / Butkalı» козаків, які вживали багато круп'яних страв. Від того могла й з'явитися в джерелах версія про острів, де проживають «Поткали», а не навпаки. Протягом XVII–XIX ст. термін зазнавав неодноразових трансформацій — від означення козаків-запорожців, які проживали на кордонах Правобережної Гетьманщини і Вольностей Запорозьких у середині XVII ст., або правобережних козаків, до загальної назви запорожців наприкінці XVII — у XVIII ст., козаків Задунайської Січі та «Оттоманського війська» М. Чайковського (Садик-паші) у XIX ст.

References

1. Anikin, A. E. (2011). Russkiy etimologicheskiy slovar', 5, 219–225. Moskva. [in Russian].

2. Aydin, M. (2015). Tarih boyunca türkiye-ukrayna ilişkileri. *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, 28,* 32–40. [in Turkish].

3. Bachyns'ka, O. (2013). Osmans'ko-turets'ki dokumenty kintsya XVIII — XIX stolit' pro zadunays'kykh kozakiv. *Ukrayins'ke dzhereloznavstvo ta spetsial'ni istorychni dystsypliny na porozi XXI st.: Materialy Mizhnarodnoyi konferents., prysvyach. 85-littyu vid narodzhennya Yaroslava Dashkevycha,* 233–239. L'viv. [in Ukrainian].

4. Bachyns'ka, O., Sereda, O. (2012). Osmans'ko-turets'ki dokumenty pro zadunays'ke kozatstvo naperedodni ta pid chas rosiys'ko-turets'koyi viyny 1828–

[59] *Levi A*. The Contribution of Zaporozhian Cossacks to Ottoman Military Reform: Documents and Notes. P. 373.

[60] *Бачинська О*. Османсько-турецькі документи кінця XVIII–XIX століть про задунайських козаків // Українське джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни на порозі XXI ст. / Матеріали Міжнародної конференц., присвяч. 85-літтю від народження Ярослава Дашкевича. Львів, 2013. С. 233–239.

1829 rr. *Chornomors»ka mynuvshyna. Zapysky Viddilu istoriyi kozatstva na Pivdni Ukrayiny Naukovo-doslidnoho instytutu kozatstva Instytutu istoriyi Ukrayiny NAN Ukrayiny: Zb. nauk. pr., 7,* 150–150. Odesa. [in Ukrainian].

5. Baser, A. (2015). Osmanlı Devleti'ne Sıgınan Potkalı Kazaklarının İskânlarına ve Faaliyetlerine Dair Gözlemler (1775–1826)". *Uluslararası Türkiye-Ukrayna İlişkileri Sempozyumu: Kazak Dönemi (1500–1800)*, 538. Bildiriler, Çamlıca Yayınları, İstanbul. [in Turkish].

6. Baymak, O. (2010). *Evliya Çelebi. Seyahatâвmesi'nde Balkanlar*. Yayinlari. [in Turkish].

7. Chelebi, E. (1961). Kniga puteshestviya (izvlecheniya iz sochineniy turetskogo puteshestvennika XVII veka), 1. Moskva. [in Russian].

8. Chukhlib, T. (2004). Het'many Pravoberezhnoyi Ukrayiny v istoriyi Tsentral'no-Skhidnoyi Yevropy (1663–1713). Kyiv. [in Ukrainian].

9. Chumak, V.A. (2013). Ukrayina i Krym: spil'nist' istorychnoyi doli. Kyiv. [in Ukrainian].

10. *Günümüz Tiirkçesiyle Evliyn Çelebi Seyahatnamesi: Viyana, Eflak-Boğdan, Bükreş, Ukrayna, Kırım, Bnhçesaray, Çerkezistan, Dağıstan, Kalmukistan, Saray, Moskova (7. Kitap: 2 Cilt) /* haz.: Seyit Ali Kahraman, 2011. [in Turkish]. URL: https://muhaz.org/gunumuz-turkcesiyle-evliya-celebi-seyahatnamesi.html?page=7

11. Holenko, O. (2016). Osmans'ko-ukrayins'ki vzayemyny. *Nayima Mustafa. Hyuseynovi horody u vytyahu istoriy iz zakhodu ta skhodu,* 252–253. Kyiv. [in Ukrainian].

12. Horbach, O. (1964). Tretiy zoshyt etymolohichnoho slovnyka ukrayins'koyi movy. *Suchasnist'. 9(45), veresen',* 115. Munich. [in Ukrainian]. URL: https://shron2.chtyvo.org.ua/Suchasnist/1964_N09_45.pdf?PHPSESSID=f60339efdca1bf6f156252d7d47a0612

13. Hryhor»yeva, T. (2017). Turets'ke piddanstvo het'mana Petra Doroshenka: umovy ta tseremonial yoho vyznannya. Zapysky Naukovoho tovarystva imeni Shevchenka, 270, 549. L'viv. [in Ukrainian].

14. Hurbyk, A. (2006). Tomakivs'ka Sich. Istoriya ukrayins'koho kozatstva, 1, 536–548. Kyyiv. [in Ukrainian].

15. Hurbyk, A.O., Shcherbak, V.O. (2006). Heneza ta shlyakhy rozvytku zaporoz'koho kozatstva. Istoriya ukrayins'koho kozatstva, 1, 532–536. Kyiv. [in Ukrainian].

16. Kalakura, Ya., Turanly, F. (2017). Kam»yanets'-Podil's'ka voyenna kampaniya sultana Mekhmeda IV ta het'mana Petra Doroshenka: istoriohrafiya ta dzherela. Problemy istoriyi krayin Tsentral'noyi ta Skhidnoyi Yevropy, 6, 162. [in Ukrainian].

17. Kanat, V. (2018). Osmanli-rus diplomasisinde bir kriz: Ukrayna Kazaklari (1768–1792). *Tarihin peşinde-uluslararasi tarih ve sosyal araştirmalar dergisi (The pursuit of history international periodical for history and social research)*, *19,* 397–503. [in Turkish].

18. Kanat, V. (2019). XVIII. Yüzyil osmanli topraklarindaki kazaklarin (Ağnad, Potkali) sosyal yaşantilari ve statüleri. *Social mentality and researcher thinkers journal, 5 (16),* 396–411. [in Turkish].

19. Koval'ova, O. (2011). Buhohardivs'ka palanka. Naukovo-populyarne doslidzhennya. Mykolayiv. [in Ukrainian].

20. Kul, O., Kul'chyns'kyy, O. (2016). Pidporyadkuvannya kyyivs'koyi mytropoliyi Moskvi: zahadky moskovs'koho posol'stva do Turechchyny 1686 r. u svitli osmans'kykh dzherel. Ukrayins'kyy istorychnyy zhurnal, 6, 117–125. [in Ukrainian].

21. Kulchynskyy, O., Kul, Ö. (2019). Kyiv Metropolia and Moscow Diplomacy: an Ottoman Viewpoint. *Scrinium, 5 (1),* 256–276. [in English].

22. Kurushyna, M. (2011). Zistavnyy analiz starykh ta suchasnykh prizvyshch Poltavshchyny. Struktura i semantyka movnykh odynyts'. Filolohichni studiyi, 6, 294. [in Ukrainian].

23. Levi, A. (1982). The Contribution of Zaporozhian Cossacks to Ottoman Military Reform: Documents and Notes. *Harvard Ukrainian studies, V.VI (3), September.* [in English].

24. Levitskaya, L. S. (2014). Istoricheskaya fonetika chuvashskogo yazyka. Cheboksary. [in Russian].

25. *Local Etymology: A Derivative Dictionary of Geographical [Charnock, Richard Stephen]*. 1859. London. [in English]. URL: https://books.google.com.ua/books?id=apcmAAAAMAAJ&pg=PA160&dq=lisbon+etymology&redir_esc=y&hl=uk#v=onepage&q=lisbon%20etymology&f=false

26. Mil'chev, V. (2009). Narysy z istoriyi zaporoz'koho kozatstva XVIII stolittya (sproba istorychnoyi rekonstruktsiyi na osnovi pysemnykh dzherel). Zaporizhzhya. [in Ukrainian].

27. Mil'chev, V. (2007). Zaporozhtsi na Viys'kovomu kordoni avstriys'koyi imperiyi 1785–1790 rr. (doslidzhennya ta materialy). Zaporizhzhya. [in Ukrainian].

28. Nayima, Mustafa. (2016). Hyuseynovi horody u vytyahu istoriy iz zakhodu ta skhodu. (Povidomlennya pro Ukrayinu) / Per. osmans'ko-turets'koyi O. Halenka ta O. Kul'chyns'koho. Kyiv. [in Ukrainian].

29. Ohloblin, O. (1930). Virshi smolens'koho shlyakhtycha N. Poplons'koho na chest' Perekops'koho beya 1691 r. Studiyi z Krymu: I–IKh / Red. A.E. Kryms'kyy, 37–38. Kyiv. [in Ukrainian].

30. Ostapchuk, V. (2013). Cossack Ukraine In and Out of Ottoman Orbit, 1648–1681. *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* 142. Leiden; Boston. [in English].

31. Pritsak, O. (1953). Das erste türkisch-ukrainische Bündnis. *Oriens*, 6, 294–295. [in German].

32. Pritsak, O. (1999). İlk Türk-Ukrayna İttifakı (1648). *İlmî Araştırmalar, 7,* 281–284. İstanbul [in Turkish].

33. Prytsak, O. (1992). Odyn chy dva dohovory Pylypa Orlyka z Turechchynoyu na pochatku druhoho desyatylittya visimnadtsyatoho stolittya? Ukrayins'kyy arkheohrafichnyy shchorichnyk, I, 307–320. Kyiv. [in Ukrainian].

34. Radlov, V. V. (1911). Opyt slovarya tyurkskikh narechiy. Sankt-Peterburg. [in Russian].

35. Sereda, O. (2015). Osmans'ko-ukraïns'ke stepove porubizhzhya v osmans'ko-turets'kykh dzherelakh XVIII st. Odesa. [in Ukrainian].

36. Sereda, O. (2018). Osmans'ko-ukrayins'ka dyplomatiya v dokumentakh XVII–XVIII st. Kyiv. Stambul.

37. Sevortyan, E. V. (1978). Etimologicheskiy slovar' tyurkskikh yazykov. Moskva. [in Russian].

38. Shcherbak, V. O. (2004). Doroshenko Mykhaylo. Entsyklopediya istoriyi Ukrayiny, 2, 456. [in Ukrainian].

39. Skal'kovs'kyy, A. (1994). Istoriya Novoyi Sichi abo ostann'oho Koshu Zaporoz'koho. Dnipropetrovs'k. [in Ukrainian].

40. Smirnov, D. (1887). Krymskoye khanstvo pod verkhovenstvom Otomanskoy Porty do nachala XVIII veka. Sankt-Peterburg. [in Russian].

41. Stanislavs'kyy, V.V. (2003). Vyshnivchans'ka katastrofa transil'vans'koyi armiyi 1657 r. Entsyklopediya istoriyi Ukrayiny, 1, 521. [in Ukrainian].

42. Sushyns'kyy, B. (2007). Vsesvitnya kozats'ka entsyklopediya KhV — pochatku XXI stolit'. Odesa. [in Ukrainian].

43. The Despatches of Sir Robert Sutton, Ambassador in Constantinople (1710–1714) / edited by Akdes Nimet Kurat, 1953, 95. London. [in English].

44. Troyanskiy, A. (1833). Slovar' tatarskogo yazyka i nekotorykh upotre-bitel'nykh v nem recheniy arabskikh i persidskikh, sobrannyy trudami i tshchaniyem uchitelya tatarskogo yazyka v Kazanskoy seminarii svyashchennika Aleksandra Troyanskogo, 1. Kazan'. [in Russian].

45. Turanli, F. (2017). Zaporog Kazaklarının Güney Karadeniz Sahillerine Düzenledikleri Seferler. *Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu-III = International Symposium on Gazi Suleyman Pasa & History of Kocaeli-III*, 722. Kocaeli. [in Turkish].

46. Turanly, F. (2010). Turk kaynaklarina gore Ukrayna tarihi. Kyiv. [in Ukrainian].

47. Turanly, F. (2016). Vidomosti z istoriyi Ukrayiny periodu pruts'koyi Viyny v osmans'ko-turets'kykh arkhivnykh dokumentakh. Skhidnyy svit, 1, 37–38. [in Ukrainian].

48. Turanly, F. (2002). Dyplomatychni stosunky het'mana Petra Doroshenka z Vysokoyu Portoyu za danymy tyurks'kykh dzherel. Ukrayina Dyplomatychna. Naukovyy shchorichnyk, 2, 246. Kyiv. [in Ukrainian].

49. Usupova, A.SH. (2002). Leksika samouchiteley tatarskogo yazyka dlya russkikh XIX veka. Kazan'. [in Russian].

50. Uzunзarşili, I.H. (1988). *Osmanlı Tarihi, Cilt III, IV, V.* Ankara. [in Turkish].

51. Valiyeva, M. (2016). *Problema bulgarskogo vliyaniya na razvitiye bashkirskogo yazyka* : avtoref. dis. ... k. filol. n. Ufa. [in Russian].

52. Yakovenko, N. (1997). Narys istoriyi Ukrayiny z naydavnishykh chasiv do kintsya XVIII st. Kyiv. [in Ukrainian].

53. Yakubova, T. (2010). Predstavnyky ukrayins'koyi kozats'koyi starshyny u rosiys'ko-turets'kiy viyni 1735–1739 rokiv (za materialamy fondiv NBUV). Aktual'ni pytannya kul'turolohiyi, 9, 78. Rivne. [in Ukrainian].

54. Yakubova, T. (2011). Suchasni istorychni doslidzhennya kartohrafichnoho bibliotechnoho fondu shchodo podiy rosiys'ko-turets'koyi viyny 1735–1739 rokiv (za materialamy fondiv NBUV). Muzeyeznavstvo ta pam»yatkoznavstvo, 162. [in Ukrainian].

55. Yavornyts'kyy, D. (1990). Istoriya ukrayins'kykh kozakiv, 1. L'viv. [in Ukrainian].

Olena Bachynska
Doctor of Historical Sciences (Dr. Hab. in History), Professor,
Head of the Department of History of Ukraine,
Odesa I. Mechnykov National University
(Odesa, Ukraine), Olena_an@ukr.net
https://orcid.org/0000-0003-0496-5742

Oleksandr Sereda
Ph.D. (History), Researcher,
A. Krymskyi Institute of Oriental Studies
National Academy of Sciences of Ukraine
(Київ, Україна), hocabey.odesa@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5921-8907

«POTKALI / BUTKALI COSSAKS» — «POTKALI / BUTKALI KAZAKLARI»: CONTENT AND TRANSFORMATION OF THE CONCEPT (XVII–XIX CENTURIES)

Abstract. The purpose of the research *is to analyze the evolution of the concept and status of "Potkalı / Butkalı Kazakları" — "Potkali Cossacks" on the basis of documentary materials and historical works.* ***The research methodology*** *is based on the principles of historicism, systematicity, scientificity. The following general historical methods are used: historiographical, terminological, comparative, typological analysis. The authors follow the civilizational approach and the principles of intellectual history.* ***Scientific novelty.*** *On the basis of a wide range of archival and published Ottoman-Turkish documents, an analysis of the concept and status of the new name of the Cossack group in the domestic historiography is proposed: "Potkalı Potkalı / Butkalı Kazakları".* ***Conclusions.*** *Documents show that the name "Potkoly Cossacks" in the early XVIII century is used in Ottoman records to refer only to the Zaporozhian Cossacks, but since the end of this century the term in the documents of Ottoman leaders unites all groups of Ukrainian Cossacks, who previously had different names. In addition, this name was contrasted with other groups of Russian Cossacks. In Ukrainian historiography from the end of the XVIII century, this name, in our opinion, in its meaning is identified with the "Danubian Cossacks". They initially formed separate auxiliary paramilitary units in the Ottoman army, but from 1826 they were involved in permanent service in the joint Turkish-Tatar-Cossack regiment, and from 1853 a separate "Ottoman army".*

Keywords: *"Potkalı / Butkalı Kazakları", "Potkalı / Butkalı Cossacks", Ottoman-Turkish documents, Zaporozhian Cossacks, Danubian Cossacks.*

Джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни

УДК 001.32+911.375(438)

Тетяна Гошко
доктор історичних наук, професор
кафедри історії Гуманітарного факультету,
Український Католицький Університет
(Львів, Україна),
ORCID https://orcid.org/0000-0003-1791-4346

ВІЛЬКИРИ ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ІСТОРІЇ МІСТ НА ЗЕМЛЯХ КОРОНИ ПОЛЬСЬКОЇ

Анотація. *Вількири (міські статути) були нормативними актами місцевого значення, які приймалися для регулювання поточних проблем у містах. Вони зберігали чинність лише у тих містах, де були прийняті, і мали вищу силу, ніж загальні норми права. За межами міста дія прийнятого там вількиру припинялася. Міські статути ухвалювались або самою радою, або радою і лавою, або магістратом спільно з громадою чи представниками станів, з цехмістрами тощо; все залежало від важливості прийнятого вількиру. Іноді вони, особливо на перших етапах існування самоврядних міст, підтвержувалися королем чи власником. Вількири часто були фіксацією у писаному праві елементів звичаєвого права, однак вони не тотожні до звичаїв. Хоч з правового боку передбачалося видання вількирів лише щодо тих питань, які не регулювалися нормами німецького права, але часто на практиці це положення порушувалося, і вількири дублювали окремі загальні правові норми. Після прийняття зміст вількира оголошувався міщанам і набував чинності.*

Тематично вількири міст були дуже різноманітними. Вони регулювали питання податків, дотримання чистоти у місті, заборони азартних ігор, зокрема, гри в кості, носіння міщанами зброї, успадкування майна після смерті одного із членів подружжя тощо. Вількири багатьох міст регламентували антипожежні заходи, питання виробництва, продажу та споживання алкогольних напоїв, зокрема, пива, адміністрування та устрою міста. Окремо варто виділити вількири, які належать до категорії сумптуарних, тобто запроваджували обмеження на одяг, їжу, предмети розкоші. Вількири є важливими джерелами для вивчення пізньосередньовічного і ранньомодерного міста, оскільки стосувалися найрізноманітніших аспектів життя міської громади.

Ключові слова: *вількири, Корона Польська, кодекси права, сумптуарні закони, антипожежні приписи, пиво, Львів, Краків, Дрогобич.*

Всі актові джерела, які стосуються міст XIV–XVII ст. та історії міського самоврядування цього часу, можна поділити на дві категорії: такі, що належать до історії права, та ті, що висвітлюють історію практичного використання цих правових норм, або іншими словами, джерела, які свідчать про історію певного міста (не конче продуковані у даному місті, але ті, що так чи інакше стосуються справ даного міста). Однією із категорій актових джерел, які творилися у містах і щонайкраще відображали найрізноманітніші сторони життя міста, власне, регулювали його, є міські статути, чи так звані вількири / вількежі (нім. Willkür (дослівно — «сваволя»), лат. plebiscitum, пол. wilkierz)[1].

Вількири деяких польських міст, як одне з найважливіших джерел міської історії доби пізнього середньовіччя та ранньомодерного часу, вивчено та видано, часто окремими збірниками[2]. На їх основі написано чимало цікавих розвідок, які демонструють інформаційне і тематичне різноманіття міських статутів[3]. Не обійшли увагою цей вид джерел і білоруські дослідники[4]. В українській історіографії, на відміну від польської чи білоруської, вількири жодного разу не були предметом окремого дослідження, не кажучи вже про публікацію корпусу цих джерел бодай для якогось із українських міст.

---

[1] В українській історіографії немає усталеного транскрибування цього терміну (від нім. Willkür) — вількир, вількер, вількюр тощо (Детальніше див.: *Кіселичник В*. Львівське міське право: поняття, джерела, періодизація та зміст // Вісник Львівського університету. Серія юридична. Вип. 39. Львів, 2004. С. 103, 109; *Іваницький-Василенко С.* Джерела магдебурзького права в Західній Русі й Гетьманщині // Правова держава: Щорічник наукових праць. Вип. 12. Київ, 2001. С. 123–124). У цій статті вживаю термін «вількир».

[2] Materiały do monografii Lublina. Wilkierze XV–XVII w. / Wyd. L. Bialkowski. Lublin, 1928; Naistarszy zbiór przywilejów i wilkierzy miasta Krakowa / Wyd. S. Estreicher. Kraków, 1936; Wilkierze poznańskie. T. I–II. Wrocław, 1966–1969; Lauda miasta Wojnicza 1575–1801 / Wyd. J. Szymański. Wojnicz, 1994; *Maciejewski J.* Wilkierze miasta Torunia. Poznań, 1997; Wilkierze miasta Olsztyna 1568–1696 / Wstęp, opracowanie i tłumaczenie D. Bogdan. Olsztyn, 2016, etc.

[3] *Maisel W*. Kodyfikacje statutów miejskich w dawnej Polsce // Studia Źródłoznawcze. № 22. Warszawa, 1977. S. 151–166; *Maciejewski T.* Gdańskie źródła średniowiecznego prawa morskiego // Księga Pamiątkowa z okazji 75-lecia urodzin Prof. L. Łysiaka. Łódź–Kraków, 2000. S. 61–70; *Patronowicz W*. Życie codzienne mieszczan lubelskich z lat 1408–1532 // Coram iudicio. Studia z dziejów kultury prawnej w miastach późnośredniowiecznej Polski / Pod red. A. Bartoszewicz. Warszawa, 2013. S. 131–164; *Maciejewski T.* Ustawodawstwo preciwpożarowe w dawnym Gdańsku (1454–1793) // Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego. T. XX. 2017. S. 35–50; *Jurek T.* Wilkierz rady miasta Wolsztyna z 1471 roku // Roczniki Historyczne. R. LXXXV. 2019. S. 207–218 etc.

[4] *Стрэнкоўскі С*. Вількеры гарадскіх абшчын Вялікага княства Літоўскага ў XVI ст. // Studia Historica Europae Orientalis. Исследования по истории Восточной Европы. Научный сборник. Вып. 4. Минск, 2011. С. 175–191.

Це при тому, що вількири, поруч з численними привілеями, які міщани отримували від королів і власників міст, належать до найважливіших джерел з історії міської громади. Дехто з дослідників за значенням ставить їх в один ряд із локаційними привілеями міст: «Поруч із локаційним привілеєм найважливішим документом, який регулював життя міста, був вількир. Він загалом визначав принципи надання міського громадянства, постанови, які стосувалися протипожежної безпеки, приписи, які регулювали купівлю і продаж товарів, діяльність ради, артикули, які стосувалися ремісників і цехів: регулювали справи варіння і продажу пива, принципи порядкування і оподаткування чи розміру кар за різні протизаконні дії тощо»[5]. Львівський науковець Василь Кіселичник, досліджуючи міське право Львова, зауважив, що прийняття вількирів маркує «добу плідної правотворчої діяльності у Львові, добу самостійного творення власне львівського права»[6]. Так чи інакше вількири були вважливим джерелом міського права конкретних міст, часто відтворювали специфіку цього права на місцевому рівні, а також відображали міське повсякдення з найрізноманітніших перспектив.

Досить детальний опис характерних ознак вількирів дали правники XVI ст., які описували загалом норми міського права, — Бартломей Ґроїцький та Павло Щербіч, причому останній описав цей тип документів доволі детально. За Ґроїцьким: «*Plebiscitum*, вількир, який собі міста творять, на тих поширюється, хто добровільно на нього погоджується або його собі за право встановлює. А якщо виявиться, що так перед тим уже суджено або його зверхній володар підтвердить, тоді його повинні дотримуватися ті, хто на нього погоджується і хто під тим правом перебуває. Бо якби воно мало поширюватися на інших, то був би це не вількир, а право, а особи, які не репрезентують *publicampersonam*[7], права

---

[5] *Białuński G*. Nieznany wilkierz miasta Giżycka // Echa Przeszłości. 2013. № 14. S. 39.

[6] *Кіселичник В*. Львівське міське право: поняття, джерела, періодизація та зміст // Науковий вісник Львівського університету. Серія юридична. Вип. 39. Львів, 2004. С. 103. Ця думка не позбавлена сенсу, зокрема, з огляду на те, що 17 липня 1444 р. Владислав ІІІ своїм привілеєм надав Львову право апеляції від усіх руських міст, містечок і сіл: «Також надаємо (право) загадному місту Львову та його мешканцям і жителям, щоб всі і кожне наше місто, містечко чи село, які знаходяться у всій нашій руській землі, та їхні мешканці зверталися у згадане наше місто Львів у справі прав та вироків, де правила-статті для присудження і винесення вироків,по-іншому «ортилі», нехай від них (львівських міщан) отримують і викупляють, щоб користувалися і вживали на свою користь, згідно з тим, як наше місто Львів звично користується, вживає на свою користь і тішиться» (Привілеї міста Львова (XIV–XVIII ст.) / Упоряд. М. Капраль. Львів, 1998. С. 96–98. Див. також: *Гошко Т.* Нариси з історії магдебурзького права в Україні XIV — початку XVII ст. Львів, 2002. С. 139–140).

[7] Publicam personam (лат.) — офіційну особу.

встановлювати не можуть (*Speculo Saxonum, libro 2, articulo 47; Et Iure Municipali articulo1 et articulo 22, et articulo 14, et articulo 44*)»[8]. Відтак, якщо розуміти вількир як статут, створений для локального вжитку, то цілком справедливою виглядає ремарка Щербіча, що «право міське магдебурзьке, котре німці *Weichbild*, наші ж *Ius municipale* називають, є вількиром міста Магдебурга, взяте з права саксонського, *Speculum Saxonum* названого…»[9]. А саме міське право, як трактує його львівський синдик, є правом, яке люди окремого міста постановили для себе, яке частково складається з ухвал і вількирів, а частково із стародавнього звичаю, під яким він розуміє встановлене імператором Карлом право, котре міщани Магдебурга та інших міст відповідно до своїх вількирів і ухвал використовують[10].

Пункти вількирів були актуальними і чинними тільки в тих містах, для яких вони були ухвалені. Ба більше, вважається, що в самому місті вількири мали більшу силу, ніж загально розповсюджені норми права (Willkür bricht alle recht), але за межами міста дія прийнятих його владою статутів припинялася. Вількир у своїй основі був домовленістю між громадянами міста і його магістратом, це, по суті, був закон, який не вимагав підтвердження верховної влади, оскільки він за природою був приватним договором, а не публічним правом[11]. Ставлення до таких документів було досить різне. Зокрема, суд Магдебурга практично не враховував у своїх роз'ясненнях місцеві норми та вількири, а от суд Ляйпціга, дочірнього до Магдебурга міста, у своїх рішеннях спирався на ці місцеві норми[12].

Спершу вількири для окремих міст видавали монархи, але готувала їх місцева влада. Найстарші з таких постанов відомі для Вроцлава (1317 р.) і Кракова (1336 р.). Зміст краківських вількирів 1336 та 1342 рр. відомий з двох грамот Казимира III, виданих на прохання місцевих райців[13]. Вони

[8] *Groicki B*. Artykuły prawa majdeburskiego które zowią Speculum Saxonum z łacińskigo języka na polski przełożone i znowu drukowane roku pańskiego 1629 // Groicki B. Artykuły prawa majdeburskiego. Postępek sądów około karania na gardle. Ustawa placej u sądów. Warszawa, 1954. S. 81.

[9] *Szczerbic P.* Ius Municipale, to jest prawo miejskie majdeburskie, nowo z łacińskiego i z niemieckiego na polski język z pilnością i wiernie przełożone / Wyd. G.M. Kowalski. Kraków, 2011. S. 5.

[10] Ibidem. S. 12–13.

[11] *Walker M.* German Home Towns: Community, State, and General Estate, 1648–1871. New York, 1971. P. 40.

[12] *Рогачевский А*. Меч Роланда: правовые взгляды немецких горожан XIII–XVII вв. Санкт-Петербург, 1996. С. 88.

[13] Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa (1257–1506). Cz. 1 / Wydał i przypisami objaśnił F. Piekosiński. Kraków, 1879. № XXI. S. 23–25 (1336, die 9 mensis Septembris, Sandomiriae. Casimirus dictus Magnus rex Poloniae, quasdam leges sumptuarias nec non et alia statuta a consulibus civitatis Cracoviensis sanctita, rata esse iubet); Ibidem. № XXV.

містять сумптуарні приписи, пункти проти насильства над дівками чи вдовами, кари за неправдиві свідчення чи участь у бійках тощо. Марцін Стажинський припускає, що ці документи не були першими виданими у Кракові вількирами, бо, на його думку, важко собі уявити, щоб на першому етапі існування міської ради у Кракові, де міське право було запроваджено у 1257 р., ані райці, ані війт не ініціювали б видання таких приписів, які б регламентували життя у місті[14]. Подібні статути від королів отримали також Львів (1360 р.)[15], Новий Сонч (1403 р.)[16] та Бєч (1423 р.)[17]. Більше випадків видання королівських вількирів у Короні XIV–XV ст. невідомо. Як вважає Аґнєшка Бартошевіч, уже від 1364 р. краківська міська рада стала видавати вількири без санкції короля[18].

Станіслав Кутшеба також зазначає, що спершу вількири видавали монархи на прохання уряду міста, хоч фактично текст кожного статуту готували міські радники, як-от статути Казимира ІІІ 1336 р., 1342 р. та 1354 р.[19] для Кракова.

Отже, на початках вількири, тобто зібрання прав, які регулювали життя локальних спільнот і були ними таки укладені, затверджувалися королем чи власником міста. Щоправда, польський дослідник Ґжеґож Бялунский вважає, що лише після такого затвердження вількири набували законної сили, оскільки всілякі зміни такої згоди потребували[20]. Однак з цим твердженням важко погодитися. Роз'яснення знаходимо у Павла Щербіча, який зазначав, що міщани не можуть жодних ухвал для свого пожитку приймати без згоди власника чи пана даної землі, але це

S. 28–30 (1342, die 13 mensis Octobris, Cracoviae. Casimirus dictus Magnus rex Poloniae, quaedam instituta et leges civitatis Cracoviensis approbat).

[14] *Starzyński M*. Krakowska rada miejska w średniowieczu. Kraków, 2010. S. 102.

[15] Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypopolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie. T. III. Lwów, 1872. S. 27–28; Привілеї міста Львова (XIV-XVIII ст.). С. 31–32. Власне, про цей документ згадує у свій Хроніці Денис Зубрицький: «Місто надало собі вількир (Plebiscitum), встановлюючи право щодо вбивства, поранення, винагороди за зруйнування будинків у випадку пожежі, а також щодо способів успадкування між подружжям. король Казимир підтвердив цю ухвалу в Кракові die S. S. Inicentium [28 грудня] того року і вона стала правом для Львова» (*Зубрицький Д*. Хроніка міста Львова / Пер. І. Сварник. Львів, 2002. С. 35). Далі цей вількир був підтверджений Владиславом Ягайлом 20 березня 1422 року (Там само. С. 77).

[16] Привілей Владислава Ягайла для міщан Нового Сонча був виданий у Кракові 9 березня 1403 р. і стосувався порядку успадкування майна після смерті одного із членів подружжя (Див.: Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie. T. IX. Lwów, 1883. S. 13–14).

[17] *Kutrzeba S.* Historja źródeł dawnego prawa polskiego. T. II. Lwów, 1925. S. 235.

[18] *Bartoszewicz A*. Piśmienność mieszczańska w późnośredniowiecznej Polsce. Warszawa, 2012. S. 116.

[19] *Kutrzeba S*. Historia źródeł dawnego prawa polskiego. T. I. Lwów, 1925. S. 235.

[20] *Białuński G*. Nieznany wilkierz miasta Giżycka. S. 39.

стосується лише значних справ. А от у справах дрібних, які місту жодної шкоди не заподіють, такого підтвердження не потрібно. Те саме стосувалося і ухвал, які могли приймати ремісники[21].

Вількири могли стосуватися не лише міст, а й сіл, ремісників і цехів. Щоправда, ремісники не могли встановлювати такі статути без згоди на те райців міста[22]. Найстарші з таких цехових статутів походять із Сілезії з початку XIV ст.[23] Основну ж роль правові приписи у формі локальних статутів відгравали у містах. Міські вількири, як трактує Щербіч, мали бути учтиві, справедливі, зрозумілі, до виконання придатні, корисні містові та відповідні часові[24]. Данута Боґдан вважає, що їх артикули формувалися з місцевих звичаєвих правових практик і лише потім закріплювалися писаним правом у вигляді вількирів[25]. По суті, вількири були фіксацією в писаному праві добрих і корисних елементів звичаїв і звичаєвого права, були їх легітимізацією[26]. Саме тому, описуючи вількири як правове поняття, Павел Щербіч робить відсилку до гасла «Звичай»[27]. Однак той-таки Щербіч зауважив, що вількир не є звичаєм, а лише від звичаю походить[28]. Можна сказати, що звичай є джерелом людського права, а вількир є його проявом[29].

Відповідно до норм міського права, вількири належало видавати лише з тих питань, яких не регламентувало право писане. Павло Щербіч, описуючи вількири, зазначає: «Вількир — це коли посполита ґміна за запитом своїх старших щось постановить… А також маєш знати, що вількир проти писаного права встановлений бути не може, і то тільки там (утверджений може бути. — *Т.Г.*), де б чого в писаному праві не вистачало…»[30]. Однак принцип цей у містах Корони Польської не завжди дотримувався, причому від самих початків, на що вказував ще Станіслав

---

[21] *Szczerbic P.* Ius Municipale, to jest prawo miejskie majdeburskie... S. 184–185.

[22] *Szczerbic P.* Speculum Saxonum, albo prawo saskie i majdeburskie, porządkiem obiecadła z łacińskich i niemieckich egzemplarzów zebrane a na polski język z pilnością i wiernie przełożone / Wyd. G.M. Kowalski. T. II. Kraków, 2016. S. 537.

[23] Див.: *Maciejewski T.* Historia prawa sądowego Polski. Koszalin, 1998. S. 24.

[24] *Szczerbic P.* Speculum Saxonum… T. II. S. 537.

[25] *Bogdan D.* Wilkierz miasta Fromborka (XVII–XVIII wiek) // Czasy nowożytne. T. 23. Warszawa, 2010. S. 194.

[26] *Walker M.* German Home Towns: Community, State, and General Estate, 1648–1871. New York, 1971. P. 39.

[27] *Szczerbic P.* Speculum Saxonum… T. II. S. 538.

[28] *Szczerbic P.* Ius Municipale, to jest prawo miejskie majdeburskie... S. 184.

[29] На співвідношення звичаю, вількиру і «людського права» звертає увагу також Ґ.М. Ковальський: *Kowalski G.M.* Zwyczaj i prawo zwyczajowe w doktrynie prawa i praktyce sądów miejskich karnych w Polsce (XVI–XVIII w.). Kraków, 2013. S. 77–78.

[30] *Szczerbic P.* Ius Municipale, to jest prawo miejskie majdeburskie... S. 20, 81; *Szczerbic P.* Speculum Saxonum... T. II. S. 537.

Кутшеба[31], і вількири дублювали привілеї, чого є численні приклади. Можливо, це було пов'язано із незнанням більшістю міщан чинних загальних правових норм. Одним із таких прикладів, щоправда, пізнішого періоду, є вількир Фромборка, перша редакція якого з'явилася 21 липня 1631 р., а доповнення — 24 лютого 1636 р.[32] У цьому документі прописувалась необхідність надати міській раді листи доброго походження при отриманні міського права (арт. 51), виплатити 10 гривень вступного внеску або іншу суму, відповідно до майнового і професійного статусу претендента на міське громадянство, і скласти присягу на вірність місту (арт. 38)[33]. У вількирі міста Ольштина від 19 серпня 1568 р. перший розділ повністю був присвячений питанню міського громадянства, для отримання якого майбутньому міщанинові треба було підтвердити своє гідне походження і скласти присягу містові. Після складання присяги новий громадянин мав заплатити три гривні, «як оплату за міське право»[34]. Подібні норми були прописані і у вількирі Гіжицька (1669–1723), де також зазначалося, що людина може селитися у місті на рік і один день, після чого має подбати про отримання міського громадянства[35]. Однак ці норми були не суто місцеві, а загальноприйняті для міського права, зафіксовані у відповідних правових кодексах. Зокрема, необхідність «доброго походження» обґрунтовувалась ще у «Саксонському зерцалі»: «Чиї права не підважені протягом чотирьох поколінь предків, тобто зі сторони обох дідів і обох бабусь і батька й матері, народження (походження) того не може бути зганьблено, якщо тільки він не втратив свого права» (Земське право I, 51 § 3)[36]. Добре походження — одна із засадничих чеснот того часу. Щоправда, не скрізь однаковою була сума вступного внеску, яку мали сплачувати новоприйняті міщани.

Також у вількирі Фромборка окремим артикулом прописано права і обов'язки опікунів малолітніх — вони мали оточити своїх підопічних турботою, вести реєстр доходів і видатків з їхнього майна, представляти звіт про ці справи на першу ж вимогу влади міста, а як буде завдано шкоди майну підопічних, то опікун мав відшкодувати збитки із свого

[31] *Kutrzeba S*. Historja źródeł dawnego prawa polskiego. T. II. S. 235.
[32] *Bogdan D*. Wilkierz miasta Fromborka (XVII–XVIII wiek). S. 194.
[33] Ibidem. S. 195.
[34] Wilkierze miasta Olsztyna 1568–1696. S. 47, 49.
[35] *Białuński G*. Nieznany wilkierz miasta Giżycka. S. 42.
[36] Саксонское зерцало: памятник, комментарии, исследования / Под ред. В.М. Корецкого; пер. Л.И. Дембо. Москва, 1985. С. 37. Див. також: *Janeczek A*. Listy dobrego urodzenia i dobrej sławy w procedurze nadawania prawa miejskiego Lwowa w XV wieku // Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym. T. 23 (4). Toruń, 2012. S. 89–115.

власного майна (арт. 52)[37]. Ця норма теж була загальною для міст на німецькому праві. Зокрема, права і обов'язки опікунів описав Бартломей Ґроїцький, який зазначав, що «опікуни відповідно до своєї присяги повинні старанно берегти сирітське майно й піклуватися про сиріт так само дбайливо, як ревний господар, paterfamilias[38] [батько родини], пильнує власних дітей і береже власний маєток»[39]. Також «обов'язок опікуна — пильнувати, [щоб] борги, належні сиротам по небіжчику, було їм із усією старанністю та справедливістю виплачено, не зволікаючи, без перетрактувань щодо часу і місця, а якби через такі зволікання раптом виявилося, що боржники зубожіли і не мають чим сплатити, то всі збитки, яких сироти через опікунову недбалість зазнали відтоді, як над ними взято опіку, damnum ex cessationeproueniens [має бути їм відшкодовано]»[40].

Подібні приклади запису норм, які були передбачені уже самим магдебурзьким правом, знаходимо і у вількирах Войніча. Зокрема, 26 червня 1604 р. постановою, що була видана від імені громади цього міста (Lauda civilian per totam communitatem sancita)[41], передбачалося, що чинний війт має бути звільнений від податків, поки перебуває на уряді, що райці мають стежити за пекарями і шинкарями, щоб не було жодного ошуканства, щоб не приймали до міського права нікого з міста чи села, хто б не мав відповідного свідоцтва, тощо[42]. Усі ці пункти були загальнообов'язковими за нормами німецького права, що діяло у містах, були пояснені як у правових збірниках, так і в привілеях[43]. Необхідність прописування їх в окремому вількирі може бути пояснена або тим, що вони часто порушувалися на практиці, або необізнаністю громади міста із загальними нормами права, якими вони послуговувалися. А можливо, причиною було і одне, і друге. Отже, така норма, відповідно до якої у вількирах фіксували лише те, чого у писаному праві не вистачало, не завжди працювала.

---

[37] *Bogdan D*. Wilkierz miasta Fromborka (XVII–XVIII wiek). S. 201.

[38] Paterfamilias (pater familias, отець родини) — згідно з римським правом, патріарх, повновладний і великоможний глава сім'ї, що охоплювала цілком залежних від його волі та юридично неповноправних дружину, дітей, зокрема дорослих, різних родичів у кількох поколіннях, а також рабів і почасти клієнтів.

[39] *Groicki B*. Obrona sierot y wdow. Kraków, 1605. S. 67

[40] Ibidem. S. 72.

[41] Lauda miasta Wojnicza 1575–1801 r. / Wyd. Józef Szymański. Wojnicz, 1994. S. 26.

[42] Ibidem. S. 28.

[43] Детальніше див.: *Гошко Т*. Звичай і права. Т. 1: Антропологія міст і міського права на руських землях у XIV — першій половині XVII століття. Київ, 2019. С. 449–453.

У праві чітко окреслювалось і те, яким має бути зміст вількирів. Олександр Рогачевський ділить подібні приписи на дві групи. До першої він зараховує те, чого не мало бути у міських вількирах: вількир не мав обмежувати право бурграфа і місцевого феодала, суперечити писаному праву, в першу чергу Вульгаті, не регулювати відносин, які були в юрисдикції церкви, та не передбачати санкцій, спрямованих на особу порушника (тобто смертної кари, каліцтва та тюремного ув'язнення). До другої групи приписів щодо ухвалення вількирів О. Рогачевський зараховує дані про те, яким критеріям мусив відповідати цей документ: мав писатися для блага міста, бути справедливим і загальнозрозумілим, бути корисним всім міщанам без винятку, відповідати нормам природного права[44]. Власне, цей другий пункт обумовлювався як у приписах права, так і в окремих вількирах[45].

Вількири ухвалювались або самою радою, або радою і лавою, або магістратом спільно з громадою чи представниками станів, з цехмістрами тощо, все залежало від важливості певного вількиру. Інформація про те, хто ухвалив вількир, зазвичай містилася в самому документі. За приклад можуть правити 56 сандомирських вількирів, проаналізованих Домінікою Бурдзи[46]. Те саме прослідковується і на прикладі вількирів Дрогобича: 11 січня 1545 р. статут прийняли радники, бурмистри і громада міста[47], того ж 1545 р. — радники, міщани і передміщани[48], 1 травня 1556 р. — «громада римського обряду»[49], 17 листопада 1558 р. — вся громада міста Дрогобича, її руська та польська частини[50]. Часом просто зазначалося, як у вількирі, прийнятому у Дрогобичі 15 червня 1550 р.[51], що його прийняло все поспільство міста. За підрахунками Войцеха Патроновіча, у Любліні з 1408 р. до 1532 р. з прийнятих 57 вількирів 48% ухвалили радники міста, 18% ухвалено за участю старших від міських цехів, а 34% окреслено як «одностайна воля всього міста»[52].

За Щербічем, якщо вількир було встановлено для якогось міста чи землі, то його мали тут-таки оголосити міщанам, і якщо власник чи

---

[44] *Рогачевский А*. Меч Роланда: правовые взгляды немецких горожан XIII–XVII вв. С. 87.

[45] Wilkierze miasta Olsztyna 1568–1696. S. 47.

[46] *Burdzy D.* «Lauda seu plebiscita». Wilkierze XVI-wiecznego Sandomierza // Miasta polskie w średniowieczu i czasach nowożytnych. Kraków, 2008. S. 203, 221–225.

[47] Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563 / Wyd. H. Polaczkówna. Lwów, 1936. S. 11.

[48] Ibidem. S. 14.

[49] Ibidem. S. 85.

[50] Ibidem. S. 97.

[51] Ibidem. S. 40–41.

[52] *Patronowicz W*. Życie codzienne mieszczan lubelskich z lat 1408–1532. S. 138.

представник верховної влади дозволяв, то в місті мали відповідно до нього судити один, два чи три рази, аби він набув повної сили. Під час виборів райців бурмистр мав питати поспільство, чи хоче воно залишатися при тому вількирі, який того року використовували, чи ні[53]. Утім, важко сказати, чи справді дотримувалися такої процедури, бо документальних фіксацій її не знаємо. Натомість відомо, що вількири зачитували перед міською громадою під час виборів міських радників. Зокрема, у згадуваному вількирі Ольштина прямо передбачалося, що всі прийняті міські статути мають бути зачитані міщанам на другий день після виборів членів магістрату, щоб усі члени міської громади знали, що саме вони мають виконувати і яку кару за невиконання міських постанов передбачено. Перед читанням вількирів у місті мали гучно бити дзвони, а якби хтось наважився прийти на зібрання громади із зброєю, то мав бути суворо покараний, аж до втрати міського громадянства[54].

Що ж до кари за невиконання вількирів, то вона зазвичай прописувалась після основного змісту в кінці документа і передбачала найчастіше грошові санкції (кошти йшли до міської каси і використовувались на потреби міста). До прикладу, у ранніх львівських вількирах сумптуарного змісту, прийнятих у 1383 р., за порушення цих міських статутів передбачалася кара у 4 гривні[55]. Вількир Дрогобича від 11 січня 1545 р. про купівлю збіжжя і напоїв передбачав «неминучу кару за його порушення в розмірі копи грошей»[56]. У додатку до вількира міста Ольштина від 13 квітня 1597 р. для того, хто переховував люзних людей, чоловіків чи жінок, передбачено 10 гривень кари; представники місцевої влади міста, які допустили до такої ситуації, теж мали сплатити по 10 гривень[57]. Часом могли у вигляді кари за порушення міських приписів застосовувати вигнання з міста і відлучення від міського права. Зокрема, один із познанських вількирів XV ст. за непокору міській раді передбачав кару 10 марок або вигнання з міста на рік і один день[58]. У кожному випадку призначалася різна кара і різна сума оплати, в залежності від ситуації, часу і обставин, важливості справи тощо. Оскільки вількири передбачали покарання за невиконання їх приписів, то, на думку Вітольда Майселя,

---

[53] *Szczerbic P.* Speculum Saxonum... T. II. S. 537–538; *Szczerbic P.* Ius Municipale, to jest prawo miejskie majdeburskie… S. 184.

[54] Wilkierze miasta Olsztyna 1568–1696. S. 101.

[55] Najstarsza księga miejska 1382–1389 (= Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta. T. 1.) / Wyd. A. Czołowski. Lwów, 1892. S. 10–11.

[56] Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563. S. 11

[57] Wilkierze miasta Olsztyna 1568–1696. S. 111.

[58] *Suproniuk J.* Policja miejska i przepisy policyjne w Polsce XIII–XVI w. // Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych. T. LXVI. 2006. S. 32.

вони у певному сенсі мали характер вироків, які громада міста видавала сама на себе чи своїх членів. Якщо розглядати вількири під таким кутом зору, то вони не відповідали доктрині середньовчного права і не могли використовуватися як джерело права у вироках лавничого суду, бо від самого початку уже містили вирок, а відтак, не було потреби його формулювати[59]. Все ж справи, пов'язані з порушенням міських статутів, мали проходити через суд міської ради. У повчанні від Магдебурга для Вроцлава у 1261 р. було прописано, що слідкувати за виконанням міських статутів має саме рада міста, однак за невиконання цих постанов рада не могла накладати кару смертю чи тілесні покарання[60]. Схоже, що цю норму виконували в багатьох містах, бо здебільшого вількири передбачали саме грошову кару або проскрипцію за порушення тих правових норм, які вони встановлювали.

В деяких вількирах наприкінці вписувались формули, що він є обов'язковим на вічні часи[61]. Хоча уже у правових кодексах було визначено, за яких умов вількир мав діяти і вважатися за право. Зокрема, Павел Щербіч писав: «Вількир, у місті ухвалений, коли утримався рік і шість тижнів, і ніхто проти нього не заперечив, а при тому, якщо принаймні два рази було винесено вироки відповідно до нього, тоді вже має повну силу на вічні часи і вважається за право». Одначе, якщо навіть хтось двічі виступав проти вількиру, але виявлялося, що він був слушним і корисним, або якщо його видав чи підтвердив власник міста, то такий статут все ж мав повну силу, тому що «слушна воля панська за право вважається»[62]. Власне, з цих міркувань вказувати термін чинності вількирів вважали недоцільним.

Потреба прийняття вількирів диктувалася правовим партикуляризмом і браком уніфікації юридичного реґулювання проблем міста. Як пише А. Рогачевський, «в "Магдебурзьких питаннях"[63] є згадки про те, що багато відносин, зокрема таких, що виникали з приводу руху майна, були такі різноманітні, що стосовно них неможливо було прописати загального права. Звідси походить крайня строкатість місцевих норм права»[64].

---

[59] *Maisel W*. Poznańskie prawo karne do końca XVI wieku. Poznań, 1963. S. 27.

[60] *Suproniuk J*. Policja miejska i przepisy policyjne w Polsce XIII–XVI w. S. 30.

[61] *Burdzy D*. «Lauda seu plebiscita". Wilkierze XVI-wiecznego Sandomierza. S. 205.

[62] *Szczerbic P*. Speculum Saxonum... T. II. S. 537; *Szczerbic P*. Ius Municipale, to jest prawo miejskie majdeburskie... S. 184.

[63] Про цей збірник судової практики магдебурзьких шифенів, що його уклав невідомий автор між 1386 і 1402 рр., детальніше див: *Кобилецький М*. Маґдебурзьке право в Україні (XIV — перша половина XIX ст.). Львів, 2008. С. 85–86; *Рогачевский А.* Меч Роланда: правовые взгляды немецких горожан XIII–XVII вв. С. 25–26.

[64] *Рогачевский А*. Меч Роланда… С. 85.

Окремі речі заборонено було регулювати вількирами, як-от питання апеляцій. На цьому наголошував Павло Щербіч: «А що право про апеляції та оскарження декретів достатньо описує, то вількиром апеляція заборонена бути не може…»[65].

У XIII ст. вількири затверджували поодинці і записували на окремих картках. В наступному столітті було створено спеціальні книги, куди їх вписували в хронологічному порядку, а вже в XV ст. ухвалювали цілі збірники статутів, до того ж складалися вони з різної кількости статей (від кількох десятків до двохсот). Зокрема, вількир Гіжицька (кінець XVI — початок XVII ст.) містив 105 артикулів, сусіднього Венґошева — 62, Ольштина — 48 артикулів[66] тощо. Статті були присвячені різним проблемам, які турбували міщан. Однак були й короткі вількири, які розглядали лише одну актуальну справу. У більшості малих і не дуже малих міст окремих книг для запису вількирів не створювали, а записували їх у міські книги, як-от у Сандомирі[67], Дрогобичі[68], Львові[69] тощо.

До кінця XVI ст. міські книги в Польському королівстві вели латиною, відповідно й записи вількирів зроблено здебільшого нею. Тож і заголовки були латинські: «laudum», рідше — «plebiscitum», «ordinatio», «constitutio», «ordo» або навіть «laudum seu ordinatio», «laudum plebisciti» чи «laudum seu plebiscita».

Серед найстарших статутів, що їх видала міська влада, можна згадати низку краківських вількирів: 1364 р. (6 артикулів поліційно-торгового характеру і 7 артикулів про організацію міських самоврядних органів), 1367 р. (10 артикулів будівельної ординації), а в 1367, 1374 та 1375 рр. — протипожежну ординацію (вількир змінювали й доповнювали в дальші роки)[70]. Останній зі згаданих вількирів ухвалила міська рада 5 квітня 1375 р. Того дня рада Кракова ухвалила ще низку важливих для життя міста торговельних постанов, зокрема, про продаж риби[71] та про торгівлю хутром і шкірами[72]. 3 липня 1367 р. в Кракові було ухвалено вількир про

---

[65] *Szczerbic P*. Ius Municipale, to jest prawo miejskie majdeburskie... S. 81.

[66] *Białuński G*. Nieznany wilkierz miasta Giżycka. S. 40.

[67] *Burdzy D*. «Lauda seu plebiscita». Wilkierze XVI-wiecznego Sandomierza. S. 204.

[68] Про книгу ради Дрогобича за 1543–1563 рр. див.: *Барабаш Т.* Раєцька книга канцелярії Дрогобича (1543–1563 рр.): від публікації до палеографічного аналізу // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Вип. 16. 2012. С. 418–430.

[69] *Petryszak B*. Ratusz i jego rola w kształtowaniu archiwum i kancelarii miasta Lwowa w Późnym Średniowieczu // Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych. T. LXXIV. 2014. S. 190–191.

[70] *Kutrzeba S*. Historja źródeł dawnego prawa polskiego. T. II. S. 236; Najstarszy zbiór przywilejów i wilkierzy miasta Krakowa / Wydał S. Estreicher. Kraków, 1936. S. 24–25.

[71] Najstarszy zbiór przywilejów i wilkierzy miasta Krakowa. S. 25.

[72] Ibidem.

стягування шосу[73], 10 лютого 1380 р. — вількир, який регламентував торгові стосунки міста зі Львовом[74], 20 липня 1381 р. — вількир, що регламентував продаж пива[75], він доповнював попередню постанову ради від 30 березня 1370 р.[76] Вількирами регулювали в місті не лише продаж напоїв, а й видачу їх міським слугам (16 листопада 1380 р.)[77] чи парубкам (14 грудня 1385 р.)[78]. У міських статутах розглядали питання вивезення нечистот з міста (9 листопада 1373 р., доповнений 24 вересня 1384 р., та 14 квітня 1492 р.)[79], бійок на ножах і мечах (27 травня 1379 р. та 17 вересня 1389 р.)[80], регламентації міщанських весіль (17 січня 1378 р. та 5 серпня 1397 р.)[81], гри в кості та інших азартних ігор (7 грудня 1375 р.)[82], міського громадянства (9 лютого 1387 р.)[83] тощо. Подібний характер мали й вількири руських міст. Загалом основні питання, що стосувалися регламентації життя в місті, розв’язувалися через ухвалення таких міських статутів.

Були випадки, коли у зв’язку із появою нових обставин і нових проблем у житті міста не приймали нових міських статутів, а лише дописували нові пункти до вже наявних. Прикладом може бути вількир міста Вольштина від 1471 р., до якого у XVI ст., наймовірніше, після 1544 р., було додано нові приписи щодо торгівлі сіллю[84]. Іноді таке право для міського уряду обумовлювалося безпосередньо у самому вількирі, вимагалося лише, щоб вписані пункти були зрозумілими і корисними для міста[85].

У XVI ст. статути, що стосувалися справ окремих міст, знову стали видавати королі, обмеживши в такий спосіб поле правової діяльності міської влади[86]. Загалом же ухвалення вількирів у містах Речі Посполитої припинилося у XVIII ст.[87]

---

[73] Ibidem. S. 34.

[74] Ibidem. S. 32.

[75] Ibidem. S. 37.

[76] Ibidem. S. 22.

[77] Ibidem. S. 19.

[78] Ibidem. S. 38.

[79] Ibidem. S. 23, 27.

[80] Ibidem. S. 30–31.

[81] Ibidem. S. 27. Цей вількир відноситься до категорії сумптуарних. Подібні приписи було затверджено й у Львові: Najstarsza księga miejska 1382–1389. S. 10–11.

[82] Najstarszy zbiór przywilejów i wilkierzy miasta Krakowa. S. 42.

[83] Ibidem. S. 40.

[84] *Jurek T.* Wilkierz rady miasta Wolsztyna z 1471 roku // Roczniki Historyczne. R. LXXXV. 2019. S. 211.

[85] Wilkierze miasta Olsztyna 1568–1696. S. 102–103.

[86] *Kutrzeba S.* Historja źródeł dawnego prawa polskiego. T. II. S. 237.

[87] *Кобилецький М.* Маґдебурзьке право в Україні (XIV — перша половина XIX ст.). С. 74.

Тематично вількири міст були дуже різноманітними, але можна виділити кілька блоків питань, яких в той чи той спосіб вони торкалися. Серед таких були питання податків, дотримання чистоти у місті, заборони азартних ігор, зокрема, гри в кості, носіння міщанами зброї, успадкування майна після смерті одного із членів подружжя тощо.

Вількири багатьох міст регламентували антипожежні заходи. Зокрема, ще львівський вількир, підтверджений Казимиром III у 1360 р., поряд із низкою інших безпекових питань, піднімав і питання, пов'язані із протипожежними заходами у місті: «Також, якщо під час пожежі або коли несподівано спалахне вогонь і будинок якогось міщанина вищезгаданого міста буде зруйнований або пошкоджений, міщани-сусіди, що живуть в цій частині (міста) і кварталі, куди також вогонь може сягнути, повинні помогти та надати підтримку при відновлені та відбудові цього пошкодженого будинку»[88]. За недотримання різних безпекових приписів передбачалася кара в один фертон.

30 серпня 1374 р. було ухвалено вількир Кракова, яким передбачено вигнання з міста кожного, хто втік під час пожежі й не попередив решту мешканців, а того, хто вкрав драбину чи відро, призначені до гасіння вогню, мало бути покарано на горло, себто повішено[89]. Натомість особу, яка прибігала на пожежу без належного реманенту, карали ув'язненням. Відповідно до міських приписів, мешканці Кракова мали цілий рік тримати вдома діжку з водою. Відповідно до вількиру міста Хелмна, кожен міщанин у своїй оселі повинен був мати довгу драбину і діжку води; за непослух передбачалося суворе покарання. Зберігати знаряддя для гасіння вогню також мали і домовласники в Каліші під страхом кари на один фертон, що теж фіксував міський вількир[90].

У вількирі міста Ольштина від 19 серпня 1568 р. вказано, що, коли в когось загориться оселя, і той заходився гасити вогонь самотужки, не покликавши по допомогу і не попрохавши бити в дзвони, то заплатить штраф (вину) у три гривні. Кожен власник будинку повинен був зберігати для гасіння пожежі шкіряне відро та сикавку, власник половини будинку — три шкіряні відра, а власник чверті будинку — два відра. За невиконня цього стягували одну гривню вини. Той, хто приносив на пожежу перше відро води, мав отримати від ради міста пів гривні, за друге відро — один в'ярдунок, а за третє — пів в'ярдунка тощо[91]. У Сандомирі в XVI ст. було прийнято три вількири, які регламентували питання протипожежної безпеки (1573, 1578 та 1579 рр.). В першому з них передбачалося, що в кож-

[88] Привілеї міста Львова (XIV–XVIII ст.). С. 33.
[89] Najstarszy zbiór przywilejów i wilkierzy miasta Krakowa. S. 25–26.
[90] *Suproniuk J.* Policja miejska i przepisy policyjne w Polsce XIII–XVI w. S. 50.
[91] Wilkierze miasta Olsztyna 1568–1696. S. 63, 65.

ному міщанському будинку мають бути предмети для гасіння пожеж — сикавки, драбини і, насамперед, вода. У 1578 р. було заборонено крамарям і крамаркам палити вогонь у крамницях, розташованих поблизу від міської ратуші. За порушення цих приписів вількир передбачав кару в розмірі 10 грошів. Третій із згаданих сандомирських вількирів забороняв нічні зустрічі з використанням вогню під загрозою кари в 60 грошів. Таку ж кару передбачав цей вількир за відсутність у будинках міщан засобів для гасіння пожеж[92]. Бочку з водою, відповідно до міського вількиру, мали тримати у своїх будинках і мешканці Хелмна. В тому ж таки місті вількиром було передбачено оплату з коштів міської ради тим міщанам, які першими прибіжать на гасіння пожежі: той, хто з водою прибуде першим, мав отримати 25 грошів, другий — 10 шелягів, а третій — 5 шелягів. Подібну оплату передбачали й вількири інших міст[93]. Ціла низка вількирів регламентувала антипожежні заходи у Гданьську, на що не раз звертали увагу польські дослідники[94].

Шкода, яку завдавали пожежі, часто була значною, тож підпал вважали одним із найтяжчих злочинів. Відповідно до приписів хелмінського права, якби якийсь чоловік, що живе в місті або селі, не пильнував вогню, і якби через це вогонь вирвався з його дому і завдав шкоди його сусідам, то такого чоловіка, якщо його спіймають, мають покарати вогнем[95]. Але навіть якби такий вогонь шкоди сусідам не завдав, то винуватець все ж мав заплатити райцям до ратуші кару в розмірі дев'яти шкойців за недбале поводження з вогнем[96]. Відвести подібне звинувачення, відповідно до норм магдебурзького права, можна було лише вісімнадцятьма свідками: «Позаяк підпал — учинок злий і нелюдський, то звинувачений у справі підпалу має так робити: якщо його звинувачено перед судом, що спалив дім чи гумно, то він там же перед судом має назвати тричі по вісімнадцять свідків, а позивач — той, хто звинувачує, кому кривду і шкоду заподіяно — обрати з-поміж них вісімнадцятьох, із якими звинувачений повинен буде присягати. А якби не впорався, тоді його з причини присяги вогнем має бути спалено: чим згрішив, тим і покутувати мусить. І такий суд у справі пожежі тоді польським правом має судити, а не магдебурзьким, хоч і в магдебурзькому праві про це

[92] *Burdzy D.* «Lauda seu plebiscita". Wilkierze XVI-wiecznego Sandomierza. S. 216.

[93] *Suproniuk J.* Policja miejska i przepisy policyjne w Polsce XIII–XVI w. S. 50.

[94] Maciejewski T. Ustawodawstwo przeciwpożarowe w dawnym Gdańsku (1454–1793) // Studia z dziejów państwa i prawa polskiego. T. XX. 2017. S. 35–50.

[95] *Rymaszewski Z.* Nieznany spis prawa chełmińskiego z przełomu XIV–XV wieku. Łódź, 1993. S. 239.

[96] Ibidem. S. 241.

дещо написано»[97]. А якби при гасінні пожежі «хтось будинку свого не хотів відчинити та людей пустити для гасіння», то, відповідно до статуту Сиґізмунда Авґуста від 1550 р., таку людину мали покарати на горло[98]. Хоч цей статут доволі детально описував систему протипожежної безпеки у містах, дії міщан у разі виникнення пожежі та кари для тих, хто б наважився ці приписи порушити, однак навіть після його видання вількири міст далі регламентували заходи протипожежної безпеки. Проте навіть такі суворі заходи, що їх передбачали як загальнодержавні акти, так і вількири багатьох міст, не могли зарадити проблемі. Так, згаданий уже Ольштин горів у XVII ст. кілька разів — в 1620, 1658, 1663, 1667 рр. Особливо великою була пожежа 1620 р., яка знищила значну частину міста[99].

Немає нічого дивного в тому, що місцеві та загальнодержавні акти так багато уваги приділяли питанням протипожежної безпеки. Пожежі в містах були частим явищем і часом мали фатальні наслідки, як-от львівська пожежа 1527 р.: «…Пожежа, що вибухнула цього року, обернула на попіл майже все місто. Вона почалася влітку близько св. Івана у броварні навпроти францисканців, в тому місці, де тепер стоїть дім № 39, а оскільки вітер був з заходу, а дахи висушені спекою, то вогонь, пішовши на два боки, охопив усе місто: з одного боку, вулиці Пекарську (тепер Академічну), Краківську, Вірменську, а з другого, Замкову (тепер Довгу), Шевську (тепер Декастеріальну), врешті Галицьку, і в кінці обидва вогняні потоки з'єдналися у місті, знищивши не лише все, що було серед мурів, але й, коли сильний вітер повернув на північ, він підхопив палаючу головешку з вежі над Краківською брамою і заніс вогонь на Високий замок, а звідти аж на Знесіння. За винятком Францисканського костелу й монастиря, які опинилися поза вітром, ратуші і міської вежі, що були посеред Ринку, на попіл і руїни обернулося все, що лише могло горіти. Місто зазнало неймовірної шкоди, у полум'ї загинуло багато людей і худоби. Після цього нещастя багато хто хотів назавжди покинути руїни і згарища, але звернення ради і любов до рідного міста перемогли, отож було вирішено відбудувати місто заново»[100]. Хоч Львів у XIV–XVIII ст.

---

[97] *Groicki B*. Artykuły prawa majdeburskiego, które zowią Speculum Saxonum z łacińskiego języka na polski przełożone i znowu drukowane roku pańskiego 1629. S. 48.

[98] Цей статут повторив Бартломей Ґроїцький: *Groicki B*. Artykuły prawa majdeburskiego, które zowią Speculum Saxonum z łacińskiego języka na polski przełożone i znowu drukowane roku pańskiego 1629. Warszawa, 1954. S. 90–98).

[99] *Bogdan D*. Wilkierze miasta Olsztyna z XVI–XVII wieku // Wilkierze miasta Olsztyna 1568–1696. S. 25.

[100] *Зубрицький Д*. Хроніка міста Львова. С. 135–136.

горів неодноразово, але саме ця пожежа стала певним рубіконом в історії міста, вплинувши на реорганізацію системи міського самоврядування[101].

Польський дослідник Анджей Карпінський проаналізував 4731 пожежу, які сталися у містах Польського Королівства і Великого князівства Литовського в 1501–1795 рр., при тому він вважає, що це лише 10% від усіх міських пожеж за ці роки[102]. Дискретна джерельна база не дає можливості відтворити повнішу картину.

Чимало вількирів стосувалися торгівлі пивом і вином. Наприклад, продаж пива регламентував згаданий вище вількир Кракова від 20 липня 1381 р. Відповідно до приписів львівського вількира від 1387 р., вино у Львові можна було продавати лише з пивниць міської ратуші[103]. До цієї групи можна зарахувати вількири, які визначали розмір чопового чи продаж сировини для виробництва пива, як-от вількири Дрогобича. У першому з них, виданому 7 червня 1544 р., зазначалося: «**Ухвала про чопове…** Ухвалено оцінювання напоїв, особливо пива та медовухи з кожної бочки, згідно з грамотою королівської величності, і будь-якого напою. По-перше, будь-яка бочка пива по 11 грошей. Також перемишльське барило медовухи по 2 гривні, а півбарило по 1 гривні; медом же належить шинкувати справедливою квартою, яка буде (дійсна) на майбутній квартал. Це вчинено за згодою райців, що на той час засідали, та усіх старшин цілої громади згаданого міста»[104]. Другий вількир, ухвалений всією громадою міста 11 січня 1545 р., регламентував купівлю зерна і солоду в Дрогобичі: «Пани райці та цехмістри і ціла громада ухвалили між собою, що ніхто з міщан, хто б мешкав у місті, не сміє

---

[101] Детальніше див.: *Гошко Т.* Нариси з історії маґдебурзького права в Україні XIV — поч. XVII ст. Львів, 2002. С. 161–162.

[102] З 1501 по 1795 рр. виявлено пожеж у Великопольщі — 1041, у Малопольщі — 902, на руських землях — 1243, у ВКЛ — 465, у Королівській Прусії та Куявії — 413, у Мазовії та Підляшші — 661 (Див.: *Karpiński A.* Pożary w miastach Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku i ich następstwa ekonomiczne, społeczne i kulturowe. Katalog. Warszawa, 2020. S. 8–10).

[103] «Eodem die prescripto domini tune consules vna cum Iota communitate ciuitatis Lemburgensis finxerunt et ordinauerunt, quod nemo vinum propinare debet excepto in cellariis subitus pretorium, ibi ciuitas debet propinare vinum, vel qui prefata cellaria conuenerit, sed nullus in ciuitate debet vinum propinare" (Najstarsza księga miejska 1382–1389. S. 86).

[104] «**Laudum ducillorum. Anno Domini 1544 sabbato proximo ante festum sancrae Trinitatis** (7 Junii) facta est aestimatio liquorum et potissimum cervisiae et mulsae a quolibet vase iuxta litteras Regiae Magestatis et cuiuscunque liquoris potus fuerit. Imprimis quodlibet vas cervisiae per grossos 11. Item actuale Premisliense medonis per marcas duas et semiactuale per unam marcam; mel autem debet propinari quarta iusta ad quartuale futurum. Hoc autem tandem factum est ex consensu consulum protunc residentium et omnium archimagistrorum totiusque communitatis memoratae civitatis» (Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563. S. 7). Переклад Світлани Полюги.

купувати солод, жито, пшеницю від прибулих чужинців у суботу та неділю, а лише на громадському ринку, тобто у понеділок, під загрозою неминучого покарання в 1 копу, без жодного огляду на клопотання та прохання»[105].

Виробництво і споживання пива, оподаткування торгівлі цим напоєм часто ставали темами для вількирів Любліна. Перший такий документ у Любліні прийняли в 1410 р. Він забороняв виробництво пивного солоду тим особам, які не посідали або не орендували будинку у місті, за порушення передбачалася кара в копу грошей[106]. Через дев'ять років видано новий вількир, який забороняв купівлю пшениці на солод тим міщанам, які самі не виробляли пива[107]. Як вважає Войцех Патроновіч, такі приписи фактично виключали будь-які спілки між міщанами для організації виробництва пива[108]. Наступний вількир, який також забороняв купівлю пшениці і виробництво солоду, було прийнято в 1457 р.[109] Він, по суті, багато в чому повторював два попередні міські статути. «Пивні» вількири в Любліні приймали також у 1447, 1455, 1492, 1526, 1532 рр.[110] Загалом, за підрахунками В. Патроновіча, у Любліні теми виробництва, продажу і споживання пива, а також інгредієнтів для його виробництва, стосувалися близько 40% збережених міських вількирів (23 з 57). В цьому, як зазначає дослідник, не було нічого дивного, бо це питання стосувалося більшості міщан, адже виробництвом пива займалися представники різних міських прошарків, трактуючи це як додаткове джерело доходів. Виробляли пиво і передміщани, щонайменше для власного вжитку. В ті часи пиво містило значно менше алкоголю, ніж тепер, і було широко вживаним на щодень напоєм[111].

Пивоварінню, продажу і споживанню пива було присвячено також більшість вількирів Сандомира (1526, 1543, 1548, 1549, 1563, 1569, 1570,

---

[105] «**Laudum totius communitatis de emendis frumentis et braseorum. Anno Domini 1545 dominica infra Octavas Epiphaniarum** (11 Januarii). Domini consules et archimagistri totaque comunitas laudum fecerunt inter se, quo nemo ex civibus quicunque inhabitat in civitate ausus sit emere braseum, triticum, siliginem ab hospitibus advehentibus sabbato die dominico, nisi in comuni foro videlicet feria secunda sub poena unius sexagenae irremissibili, nullum respectum habendo ad intercessionem et ad petitionem illius». (Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563. S. 11). Переклад Світлани Полюги.

[106] Materiały do monografii Lublina. Wilkierze XV–XVII w. / Wyd. L. Bialkowski. Lublin, 1928. S. 2.

[107] Ibidem.

[108] *Patronowicz W.* Życie codzienne mieszczan lubelskich w świetle wilkierzy z lat 1408–1532. S. 156.

[109] Materiały do monografii Lublina. Wilkierze XV–XVII w. S. 4.

[110] Ibidem. S. 3, 5, 6–9.

[111] *Patronowicz W.* Życie codzienne mieszczan lubelskich w świetle wilkierzy z lat 1408–1532. S. 155.

1571, 1573. 1576, 1599 рр.)[112]. Подібні приписи, які стосувалися цього напою, часто траплялися у вількирах різних міст Корони Польської, і те, яку кару накладали за порушення цих приписів, свідчить, наскільки важливим для міщан було пивоваріння. Зокрема, в Ольштині вількир 1568 р. не тільки давав право на пивоваріння лише обивателям міста, а й регламентував час, коли їм можна було варити пиво, — влітку, від Зелених Свят до св. Варфоломея (24 серпня) пивоваріння наказано було припиняти. За порушення вількиру можна було втратити право на варіння пива на рік і один день. А хто все ж наважувався варити пиво і дозволяв розпивати його у своєму домі на Вербну неділю, Пасху чи інші великі свята, той міг втратити міське громадянство[113]. Торгувати пивом заборонялося в неділю перед літургією, за порушення цього пункту міського вількиру міщани мали заплатити 1 гривню кари на користь міста[114].

Пивоваріння і торгівля пивом були важливим елементом міського життя в XVI–XVII ст., тому про них так часто йшлося в міських вількирах. Щоправда, не у всіх містах відсоток вількирів, які стосувалися алкогольних напоїв, зокрема, пива, був таким високим, як у Любліні, на той час одному з великих торгових центрів Речі Посполитої. Наприклад, у Познані так званих «пивних» вількирів було близько 13%, і це при тому, що загалом у цьому місті за 1408–1532 рр. було видано значно більше вількирів, аніж у Любліні — понад 140[115]. Відтак, саме вількири можуть бути однією з важливих груп джерел для вивчення виробництва і споживання різноманітних алкогольних напоїв та торгівлі ними в коронних містах XIV–XVII ст.

Окремо варто виділити вількири, які належать до категорії сумптуарних. Вони, як і сумптуарні закони, регламентували соціальну стратифікацію суспільстав, запроваджуючи обмеження на одяг, їжу, предмети розкоші. Практика сумптуарного законодавства (leges sumptuariae) відома з часів Давнього Риму, а на теренах Корони Польської — з XIII ст.[116] Як

---

[112] *Burdzy D*. «Lauda seu plebiscita». Wilkierze XVI-wiecznego Sandomierza. S. 206–208.

[113] Wilkierze miasta Olsztyna 1568–1696. S. 57, 59.

[114] Ibidem. S. 55, 57.

[115] *Patronowicz W*. Życie codzienne mieszczan lubelskich w świetle wilkierzy z lat 1408–1532. S. 162.

[116] Sumptuary Law // URL: https://www.britannica.com/topic/sumptuary-law. Вони відомі ще з часів Давнього Риму (*Dari-Mattiacci G., Plisecka A*. Luxury in Ancient Rome: Scope, Timing and Enforcement of Sumptuary Laws // URL: https://editorialexpress.com/cgi-bin/conference/download.cgi?db_name=ALEA2010&paper_id=73; про генезу сумптуарного законодавства див.: *Квашнин В*. Ранние законы о роскоши в Древнем Риме: Дисс. … докт. ист. наук. Вологда, 2015. С. 64–77. У середньовічній Європі сумптуарні закони ухвалювали з XII–XIII ст. (Sumptuary Laws of the Middle Ages // http://www.

слушно зауважила російська дослідниця Надія Селунська, питання про те, що означає саме поняття «sumptus» (розкіш), далеко не таке просте, як видається на перший погляд, особливо якщо розглядати еволюцію цього поняття від античності до доби Ренесансу. «До витрат, які пов'язують із поняттям sumptus, зараховували видатки на поховання, на будівництво багатьох споруд, судові видатки, банкети і окремі види ласощів, одяг і його окремі елементи, прикраси і парфуми і т. ін. Але можливою є інша точка зору — уявлення про розкіш настільки змінні і невловимі, що варто розглядати кожний із випадків зловживання, надмірних витрат і демонстрації розкоші окремо в тому чи іншому своєрідному історичному контексті»[117]. І з цим важко сперечатися, бо уявлення людей про норми поведінки і стиль життя, а отже і про те, що є доцільним, а що надмірним, змінювалися як у часі, від епохи до епохи, так і в просторі — на різних теренах вони відрізнялися. Тобто питання розкоші треба розглядати у певному історичному контексті.

В різні часи сумптуарні закони, як показав Мішель Пастуро, виконували три функції. Найперше — економічну: обмежувано витрати на одяг та аксесуари, бо їх визнавали нераціональними. Друге — духовну, задля підтримання християнських чеснот простоти й доброчесності, що було тісно пов'язано з моралізаторським рухом пізнього середньовіччя, на основі якого виросли принципи протестантизму. Третє — ці закони виконували соціальну й ідеологічну функції, адже утверджували суспільну сегрегацію — кожен мав носити те вбрання, що відповідало його статі, рангові та становищу. Відповідно приналежність до того чи того суспільного прошарку або соціопрофесійної групи регламентувала кількість одягу в людини, його асортимент, тканину, її колір і якість, хутро, прикраси, найрізноманітніші аксесуари до костюма[118]. Ця остання функція стала особливо актуальною наприкінці XVI — в першій половині XVII ст., коли сумптуарні приписи почала продукувати шляхта, яка намагалася захистити окремішність свого стану і проводила ці постанови через сеймові конституції[119]. На першому ж етапі, в XIII–XIV ст., таку регламентацію здійснювали міщани на рівні окремих міст, зокрема, через

lordsandladies.org/sumptuary-laws-middle-ages.htm.; *Селунская Н*. Civitas vs sumptus: континуитет, кризисы, законы против роскоши и традиции гражданской общины Италии // Диалоги со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 1. Москва, 2009. С. 49–68).

[117] *Селунская Н.*Civitas vs sumptus: континуитет, кризисы, законы против роскоши… С. 51.

[118] *Пастуро М*. Символическая история европейского Средневековья. Санкт-Петербург, 2012. С. 165.

[119] Детальніше див.: *Гошко Т*. Звичай і права… Т. 1. С. 309–330.

вількири[120]. Найвідоміші — львівські 1383 та 1406 рр. Два вількири від 1383 р. мали такий зміст:

– «**Давня ухвала про порядок святкування весіль.** Також пани райці спільно з цілою громадою так ухвалили та постановили, що коли хтось захоче святкувати чи справляти весілля, то повинен задовольнитися шістнадцятьма особами [гостей] і чотирма страви, але не понад те, й мати двох блазнів, але не більше, під загрозою [кари] на 4 гривні»[121];

– «**Ухвала щодо витрат породіль.** Також пани райці спільно з цілою громадою так ухвалили та постановили, що жінки-породіллі або після пологів не повинні влаштовувати жодного бенкету під загрозою [кари] на 4 гривні»[122].

Львівський вількир 1406 р. практично повторював положення попереднього вількиру, його було вписано до міської книги 1402–1459 рр., яка не збереглася до наших днів[123]. Однак цей вількир відомий з багатьох наративних джерел з історії Львова — з текстів Ходиницького, Зіморовича, Зубрицького. Зокрема, останній так переповідає основний зміст цього вількиру, і видається, саме його інтерпритація документа набула найбільшої популярності в літературі: «Цього 1406 року рада міста уклала з поспільством вількир: 1) жоден міщанин, чи гість, або чужинець купець (hospes), що перебуває в місті, не може влаштовувати бенкетів і учт, на яких було б більше ніж шістнадцять осіб обох статей, і може подавати лише чотири страви або ж полумиски під загрозою чотирьох гривень (marcas); 2) пані, тобто жінки, що чекають пологів, не можуть давати учт іншим жінкам під загрозою однієї гривні. Їм, однак, можна сходитись, але без прийняття; 3) під тою ж карою їм при пологах не можна використовувати коштовних тканин, особливо камки (по-руськи адамашк) на покриття ліжок»[124]. Польський дослідник Ґжеґож Мислів-

---

[120] Див. напр.: *Myśliwski G.* Leges sumptuariae w średniowiecznym Lwowie // Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi. Warszawa, 2010. S. 222–233

[121] «**Ordinatio antiqua de celebrandarum nuptiarum sumptu**. Ceterum domini consules una cum tota communitate taliter finxerunt et ordinauerunt, quod quicunque nupcias facere uel exercere voluerit, hic debet habere XVI personas et IIII scuttellas et non plures, et debet habere II ioculatores et non plures sub pena IIII marcarum» (Najstarsza księga miejska 1382–1389. S. 10–11).

[122] «**Ordinatio de sumptu puerperiarum**. Eciam Domini consules cum tota communitate taliter finxerunt et ordinauerumt, quod mulieres in puerperiis iacentes uel de puerperiis exeuntes nulla penitus debent facere conviuia sub pena IIII marcarum» (Najstarsza księga miejska 1382–1389. S. 11). Аналіз правових і моральних підстав для прийняття таких постанов в XIV ст. див.: *Гошко Т.* Звичай і права… Т. 1. С. 192–193.

[123] *Myśliwski G.* Leges sumptuariae w średniowiecznym Lwowie. S. 226–227.

[124] *Зубрицький Д.* Хроніка міста Львова. С. 64.

ський навіть уважає, що сумптуарні вількири є прикладом «імпорту» до Львова латинської правової культури[125].

Подібні ухвали приймали і в інших містах Корони, приміром, дещо давніше, у Кракові — 17 січня 1378 та 5 серпня 1397 рр.[126] 21 січня 1621 р. бурмистр і рада Познані прийняли статут про обмеження видатків на одяг і на частування під час міщанських весіль та похоронів[127]. Окрема ординація про обмеження люксусу в одязі була прийнята в Ельблонгу в 1630 р.[128] Вількиром Гданська від 1642 р. все населення міста було поділене на п'ять категорій, кожній з яких було дозволено носити одяг і прикраси різного ґатунку, що мало маркувати приналежність тієї чи іншої людини до певної соціальної групи. Таке рішення було неоднозначно сприйняте деякими категоріями міщан, які вважали свої права ущемленими (до прикладу, пивовари)[129]. У деяких містах сумптуарні вількири продукували аж до XVIII ст., як, наприклад, у Гданську, де постанови про обмеження витрат на весілля приймалися аж до 1734 р.[130] Натомість невідомо, щоб подібні статути сумптуарного характеру приймали у Любліні, що можна пояснити тим фактом, що місто не належало до таких заможних, як столичний Краків[131].

Аналізуючи сумптуарне законодавство в Польщі, Ева Леткевіч зауважила, що воно мало визначальний вплив на формування традиції в одязі та аксесуарах, зокрема, прикрасах різних суспільних груп на цих теренах[132]. З цим важко погодитися, бо сама частота повторюваності цих антизбиткових приписів може свідчити про те, що їх не завжди виконували. Тим паче, що виданням міських вількирів спроби регулювання розкоші серед міщан не обмежилися, і з початку XVII ст. сумптуарні приписи почали приймати ще й на вальних сеймах, але й вони не мали визначального ефекту[133].

Окрему групу становлять вількири, в яких обговорюється тема адміністрації та устрою міст, а також низка спірних питань, які були з цим пов'язані. У Познані серед виданих у XV — першій половині XVI ст.

---

[125] *Myśliwski G*. Leges sumptuariae w średniowiecznym Lwowie. S. 233.

[126] Najstarszy zbiór przywilejów i wilkierzy miasta Krakowa. S. 27.

[127] *Kizik E*. Sumptuary Laws in Royal Prussia in the Second Half of the Sixteenth Century to the Eighteenth Century // Acta Poloniae Historica. R. 102. Warsaw, 2010. P. 133.

[128] Ibidem. P. 136.

[129] Ibidem. P. 137–140.

[130] Ibidem. P. 131.

[131] *Patronowicz W*. Życie codzienne mieszczan lubelskich z lat 1408–1532. S. 163.

[132] *Letkiewicz E*. Leges sumptuariae. Ustawy przeciw zbytków w dawnej Polsce // Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska. Sectio L: Artes. Vol. III/IV. 2005/2006. S. 76.

[133] Детальніше див.: *Гошко Т*. Звичай і права… Т. 1. С. 309–330.

вількирів цю тему порушували лише 10, або ж 7% міських статутів, а от у Любліні таких було лише два, або ж 3% від усіх статутів, прийнятих у місті[134]. У Сандомирі в XVI ст. лише два вількири регламентували діяльність міської ради і визначали контроль за її фінансовими оборудками з боку міського поспільства (1562 та 1577 рр.)[135]. До цієї категорії можна зарахувати і вількири, які були прийняті як відповідь на поточну ситуацію у місті і в той чи той спосіб пов'язувалися з організацією органів міської влади. Кілька вількирів, прийнятих у Дрогобичі в розпал суперечки міської ради із місцевим старостою, були спрямовані на підтримку поспільством міських урядників, як-от у 1545 р.: «Ціла громада, всі міщани й усі передміщани, зійшлися на повних зборах ради й пообіцяли одностайно та гуртом, що, позаяк цивільна справа, яку вестимуть райці, є законною, то вони [громада] виступлять спільно з райцями проти пана старости[136], й присягнули бути повищезгаданим райцям за опору. А райці [натомість] муситимуть ту справу, що її вестимуть, обстоювати якнайвідданіше»[137].

У наступні роки суперечки між міщанами і старостою тривали, чому свідченням є черговий дрогобицький вількир, прийнятий 15 червня 1550 р.: «**Учинено в другу неділю Трійці року 1550-го, [15 червня].** Ціла громада зійшлася на повні збори до ратуші й за спільної згоди ухвалила та погодила одностайно, вся без винятку, вирушити до королівської величності в цивільній справі щодо беззаконь, від яких потер-

[134] *Patronowicz W*. Życie codzienne mieszczan lubelskich z lat 1408–1532. S. 162.

[135] *Burdzy D*. «Lauda seu plebiscita". Wilkierze XVI-wiecznego Sandomierza. S. 212.

[136] Мова про перемишльського підкоморія Войцеха Стажеховського гербу Нечуй, старосту барського й войського самбірського. 5 березня 1539 р. він посів уряд старости Дрогобича, а 22 грудня 1542 р. став белзьким каштеляном; помер 1550 р. Ще за його життя, 20 січня 1548 р., король Сиґізмунд I дав на дрогобицьке староство експективу його синові Яну, який згодом обійняв цю посаду. Уже 9 серпня того ж року король затвердив дідичні права Стажеховського на дрогобицькі старостинські маєтки по смерті Яна. Войцех Стажеховський узурпував війтівську владу в Дрогобичі, й відтоді міських війтів призначали за вказівкою старост (Див.: Urzędnicy województwa ruskiego XIV–XVIII wieku (ziemie halicka, lwowska, przemyska, sanocka). Spisy / Oprac. K. Przyboś. Wrocław, 1987. S. 250 (№ 2141); *Polaczkówna H.* Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563. Wstęp // Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563. S. XLI; Нариси з історії Дрогобича (від найдавніших часів до початку XXI століття). Дрогобич, 2009. С. 37).

[137] «Coram plenari residentia consulum veniens tota communitas, omnes cives, omnes suburbani uno ore, una voce promiserunt se una cum consulibus in causa civili, quam habituri sunt, domino capitaneo resistere occasione causae legitimae et iuraverunt praefatis consulibus fore adminiculo. Et consules tenebuntur causam hanc, [quam] habituri sunt fideliter defendere» (Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563. S. 14). Переклад Світлани Полюги.

пають[138]; а час, або ж реченець, виходу призначили на найближчий четвер [15 червня 1550], без жодного відтермінування, перешкоди чи виправдання»[139]. Уже в 1552 р. міщани відмовилися виконувати розпорядження старости. Протистояння тривало і надалі, але видимих результатів не давало[140]. Щоправда, вже у 1558 р. у Дрогобичі було прийнятоількир, за яким староста мав захищати інтереси міста, і за те йому належала додаткова винагорода: «**Ухвала цілої громади щодо винагородження його**

---

[138] Мова про зловживання владою з боку дрогобицького старости Яна Стажеховського. Отримавши посаду ще за життя свого батька Войцеха Стажеховського, він став призначати підвійта, який головував у міській лаві, поселив у межах міста передміщан, які не підлягали юрисдикції магістрату, тощо. Це викликало невдоволення міщан, яке вилилося у скаргу на старосту до короля. Яна Стажеховсього (пом. 1567), старосту дрогобицького від 1548 р.; перемишльські земські акти згадують із зазначенням його уряду в 1553, 1559, 1564, 1565 рр, востаннє — 22 січня 1566 р. У 1556–1560 рр. обіймав посаду перемишльського каштеляна, а від 1564 р. самбірського старости, войського та подільського воєводи (Див.: Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563. S. 97; Urzędnicy województwa ruskiego XIV–XVIII wieku (ziemie halicka, lwowska, przemyska, sanocka). Spisy / Oprac. K. Przyboś. Wrocław, 1987. S. 250 (№ 2142); Urzędnicy podolscy XIV–XVIII wieku. Spisy / Oprac. E. Janas, W. Kłaczewski, J. Kurtyka, A. Sochacka. Pod. red. A. Gąsiorowskiego. Kórnik, 1998. S. 145. № 637). Оцінюючи діяльність Яна Стажеховського, Ігор Смуток та Леонід Тимошенко зауважили: «Свідчення про урядування та діяльність Я. Стажеховського є досить суперечливими. З одного боку, він багато зробив для справи колонізації Підгір'я, розпочатої з ініціативи держави. М. Грушевський опублікував декілька декретів старости, якими він наприкінці життя засновував війтівства, попівства, дозволяв будувати руські церкви та ін. Навпаки, в Дрогобичі Я. Стажеховський спочатку виконував розпорядження короля щодо заборони побудови руської церкви в магдебурзькому середмісті, але затим посприяв укладенню українсько-польської угоди, яка вирішила конфліктну ситуацію: 7.05.1555 р. будівництво було дозволено. З іншого боку, під час урядування в Дрогобичі і Самборі Я. Стажеховський отримав право викупу всіх війтівств, солтиств, копалень, млинів, попівств і корчм, за винятком маєтків львівського каштеляна (і суперника) Станіслава Гербурта. Це спричинило значні зловживання, які, в підсумку, були не на користь родини Стажеховських» (*Смуток І., Тимошенко Л.* Інвентар Дрогобицького староства 1568 р. // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Вип. X. Дрогобич, 2006. С. 520; див. також: *Грушевський М.* Матеріали до історії суспільно-політичних і економічних відносин Західної України // Грушевський М. Твори у 50 томах. Т. 7. Київ, 2005. С. 260–261. № CV).

[139] «**Acta sunt dominica secunda Trinitatis anno 1550** [15 Junii]. Tota comunitas in praetorium conflata et congregata mutuo consilio inter se captato laudaverunt ac omnes unanimi et concordi voce consensserunt omnes nullo excepto ad Regiam Maiestatem in causa sua civili et iniuriis, quibus oprimuntur profficisci, tempus vero suum sive terminum hinc discedendi feriam quintam proxime venturam (19 Junii 1550) imposuerunt absque aliqua dilatione et disturbio aut quavis excusatione» (Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563. S. 40–41). Переклад Світлани Полюги.

[140] Детальніше див.: *Ісаєвич Я.Д.* З історії суспільно-політичної боротьби у місті Дрогобичі в XVI ст. // З історії західноукраїнських земель. Вип. V. Київ, 1960. С. 5–7; *Смуток І., Тимошенко Л.* Інвентар Дрогобицького староства 1568 р. С. 521.

ясновельможності у справі привілеїв. Року Божого 1558-го, у п'ятницю, в Октаву Мартина-сповідника [17 листопада]. Ціла громада міста Дрогобича, як руська, так і польська її частини, ухвалила та погодилася винагородити, за можливості, його ясновельможність шляхетного пана Яна Стажеховського, старосту [міського], не визначивши міри й обсягу такої винагороди — задля того, аби його ясновельможність [пан староста] й надалі виявляв ласку та приязнь до міста і цілої [тутешньої] численної людности, підлеглої йому згідно з [волею] священної королівської величності. Вчинено дня та року повищезазначених, у ратуші при всьому зібранні народу»[141]. Згадані вількири є важливими джерелами для дослідження історії дрогобицької міської громади та кшталтування правового устрою міста в XVI ст.

Однак загалом вількирів, які б розглядали якісь управлінські чи адміністративні питання в містах, приймалося не так багато. Вітольд Майсель пояснює це тим, що здебільшого подібні питання були доволі чітко і повно висвітлені у правових збірках, локаційних привілеях та різноманітних королівських актах, тому в міських статутах не було потреби до них повертатися[142]. Якщо ж і приймали вількири такого змісту, то тільки у разі виникнення екстраординарних суперечливих ситуацій, як це було у Дрогобичі.

Загалом вількири є важливими джерелами для вивчення різних аспектів життя пізньосередньовічного і ранньомодерного міста на німецькому праві. Вони стосувалися найрізноманітніших аспектів життя міської громади і зазвичай видавалися на потребу дня. Разом з тим, вони засвідчують, що приписи права часто були далекими від реалій міського життя, бо видання окремих міських статутів прямо порушувало ці приписи. Саме тому міські статути є джерелами як до історії міського повсякдення, так почасти і до історії правових уявлень міщан. Хоч вількири деяких польських міст видані окремими збірками, однак для більшості міст, у тому числі руських, ці джерела залишаються малодослідженими. Чимало згадок про міські вількири є в численних дослідженнях, які стосуються історії повсякдення міст, економічної та соціальної історії. Але такі пасажі

---

[141] «**Laudum totius communitatis super muneranda sua magnificentia in causa privilegiorum. Anno Domini 1558 feria quinta in octava divi Martini confessoris** [17 Novembris]. Tota communitas civitatis Drogobicensis utriusque quam Ruthenalis, quam Polonicalis partis decretum promulgavit ac assensa est super muneranda sua magnificentia scilicet generoso domino Joanne Starechowsky capitaneo eiusdem secundum possibilitatem suam numero et quantitate muneris haud expraessa ea ratione, ut velit ipsi sua magnificentia gratiosa et amicabilis esse ac multitudini sibi iuxta Sacra Regiam Maiestatem subiectae. Actum anno die quibus supra in praetorio toto vulgi conventu praesente personaliter» (Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563. S. 97). Переклад Світлани Полюги.

[142] *Maisel W*. Kodyfikacje statutów miejskich w dawnej Polsce. S. 161.

часто розпорошені по різних регіональних виданнях, а це аж ніяк не сприяє глибшому вивченню цієї групи міських джерел. Значно менш дослідженими, як вважає Мацей Мікула, є вількири, що стосуються питань правової і адміністративної організації міст, які, тим не менше, становлять значний інтерес для вивчення різних аспектів міського права. Автор слушно зауважив, що вкрай важливим є не тільки комплексне видання міських вількирів, а й створення електронного реперторіуму цих джерел[143] з можливістю найширшого доступу для дослідників, зацікавлених міською проблематикою.

References

1. *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie* (1872). T. III. Lwów.

2. *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie* (1883). T. IX. Lwów.

3. Barabash, T. (2012). Raiets'ka knyha kantseliarii Drohobycha (1543–1563 rr.): vid publikatsii do paleohrafichnoho analizu. *Drohobyts'kyi kraieznavchyi zbirnyk*. Vyp. 16. S. 418–430.

4. Bartoszewicz, A. (2012). *Piśmienność mieszczańska w późnośredniowiecznej Polsce*. Warszawa.

5. Białuński, G. (2013). Nieznany wilkierz miasta Giżycka. *Echa Przeszłości*. Nr 14. S. 39–48.

6. Bogdan, D. (2010). Wilkierz miasta Fromborka (XVII/XVIII wiek). *Czasy nowożytne*. T. 23. Warszawa. S. 193–223.

7. Burdzy, D. (2008). «Lauda seu plebiscita». Wilkierze XVI-wiecznego Sandomierza. Miasta polskie w średniowieczu i czasach nowożytnych. Kraków. S. 201–226.

8. Dari-Mattiacci, G., Plisecka, A. Luxury in Ancient Rome: Scope, Timing and Enforcement of Sumptuary Laws. https://editorialexpress.com/cgi-bin/conference/download.cgi?db_name=ALEA2010&paper_id=73.

9. Groicki, B. (1954). Artykuły prawa majdeburskiego które zowią Speculum Saxonum z łacińskigo języka na polski przełożone i znowu drukowane roku pańskiego 1629. In: Groicki B. *Artykuły prawa majdeburskiego. Postępek sądów około karania na gardle. Ustawa placej u sądów*. Warszawa.

10. Groicki, B. (1605). *Obrona sierot y wdow*. Kraków.

11. Hoshko, T. (2002). *Narysy z istorii magdeburz'koho prava v Ukraini XIV — pochatku XVII st*. L'viv.

12. Hoshko, T. (2019). *Zvychai i prava*. T. 1: *Antropolohiia mist i mis'koho prava na rus'kykh zemliakh u XIV — pershii polovyni XVII stolittia*. Kyiv.

---

[143] *Mikuła M*. Edycje źródeł do dziejów prawa miejskiego w Polsce XIV–XVI w.: propozycja elektronicznej metaedycji źródeł normatywnych // Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa. Kraków, 2016. № 9 (4). S. 495–497.

13. Hrushevs'kyi, M. (2005). Materialy do istorii suspil'no-politychnykh i ekonomichnykh vidnosyn Zakhidnoi Ukraïny. In: Hrushevs'kyi, M. *Tvory u 50 tomakh*. T. 7. S. 140–299.

14. Isaievych, Ya.D. (1960). Z istorii suspil'no-politychnoï borot'by u misti Drohobychi v XVI st. *Z istoriï zakhidnoukraïns'kykh zemel'*. Vyp. V. Kyiv. S. 3–14.

15. Ivanyts'kyi-Vasylenko, S. (2001). Dzherela mahdeburz'koho prava v Zakhidnii Rusi y Het'manschyni. *Pravova derzhava: Schorichnyk naukovykh prats'*. Vyp. 12. Kyiv. S. 123–131.

16. Janeczek, A. (2012). Listy dobrego urodzenia i dobrej sławy w procedurze nadawania prawa miejskiego Lwowa w XV wieku. *Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym*. T. 23 (4). Toruń. S. 89–115.

17. Jurek, T. (2019). Wilkierz rady miasta Wolsztyna z 1471 roku. *Roczniki Historyczne*. R. LXXXV. S. 207–218.

18. Karpiński, A. (2020). *Pożary w miastach Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku i ich następstwa ekonomiczne, społeczne i kulturowe. Katalog*. Warszawa.

19. Kiselychnyk, V. (2004). L'vivs'ke mis'ke pravo: poniattia, dzherela, periodyzatsiia ta zmist. *Visnyk L'vivs'koho universytetu. Seriia yurydychna*. Vyp. 39. L'viv. S. 102–110.

20. Kizik, E. (2010). Sumptuary Laws in Royal Prussia in the Second Half of the Sixteenth Century to the Eighteenth Century. *Acta Poloniae Historica*. R. 102. Warsaw. P. 127–159.

21. Kobylets'kyi, M. (2008). *Magdeburz'ke pravo v Ukraini (XIV — persha polovyna XIX st.)*. L'viv.

22. *Kodeks dyplomatyczny miasta Krakowa (1257–1506)* (1879). Cz. 1. Wydał i przypisami objaśnił F.Piekosiński. Kraków.

23. Kowalski, G.M. (2013). *Zwyczaj i prawo zwyczajowe w doktrynie prawa i praktyce sądów miejskich karnych w Polsce (XVI–XVIII w.)*. Kraków.

24. *Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563* (1936). Wyd. H. Polaczkówna. Lwów.

25. Kutrzeba, S. (1925). *Historia źródeł dawnego prawa polskiego*. T. I. Lwów.

26. Kutrzeba, S. (1925). *Historja źródeł dawnego prawa polskiego*. T. II. Lwów.

27. Kvashnin, V. (2015). Rannie zakony o roskoshi v Drevnem Rime. Diss. … doktora istor. nauk. Vologda. S. 64–77.

28. *Lauda miasta Wojnicza 1575–1801* (1994). Wyd. J. Szymański. Wojnicz.

29. Letkiewicz, E. (2005/2006). Leges sumptuariae. Ustawy przeciw zbytków w dawnej Polsce. *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*. Sectio L: *Artes*. Vol. III/IV. S. 67–77.

30. Maciejewski, T. (2000). Gdańskie źródła średniowiecznego prawa morskiego. *Księga Pamiątkowa z okazji 75-lecia urodzin Prof. L. Łysiaka*. Łódź; Kraków. S. 61–70.

31. Maciejewski, T. (1998). *Historia prawa sądowego Polski*. Koszalin.

32. Maciejewski, T. (2017). Ustawodawstwo przeciwpożarowe w dawnym Gdańsku (1454–1793). *Studia z dziejów państwa i prawa polskiego*. T. XX. S. 35–50.

33. Maciejewski, J. (1997). *Wilkierze miasta Torunia*. Poznań.

34. Maisel, W. (1963). *Poznańskie prawo karne do końca XVI wieku*. Poznań.

35. Maisel, W. (1977). Kodyfikacje statutów miejskich w dawnej Polsce. *Studia Źródłoznawcze*. Nr 22. Warszawa. S. 151–166.

36. *Materiały do monografii Lublina. Wilkierze XV–XVII w.* (1928). Wyd. L. Bialkowski. Lublin.

37. Mikuła, M. (2016). Edycje źródeł do dziejów prawa miejskiego w Polsce XIV–XVI w.: propozycja elektronicznej metaedycji źródeł normatywnych. *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa*. Nr 9 (4). Kraków. S. 487–508.

38. Myśliwski, G. (2010). Leges sumptuariae w średniowiecznym Lwowie. *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*. Red. A. Bartoszewicz, G. Myśliwski, J. Pysiak, P. Żmudzki. Warszawa. S. 222–233.

39. *Najstarsza księga miejska 1382–1389* (1892) (= Pomniki dziejowe Lwowa z archiwum miasta, t. 1). Wyd. A. Czołowski. Lwów.

40. *Najstarszy zbiór przywilejów i wilkierzy miasta Krakowa* (1936). Wydał S. Estreicher. Kraków.

41. *Narysy z istorii Drohobycha (vid naidavnishykh chasiv do pochatku XXI stolittia)* (2009). Nauk. red. L. Tymoshenko. Drohobych.

42. Pasturo, M. (2012). *Simvolicheskaia istoriia evropeiskogo Srednevekov'ia*. Sankt-Peterburg.

43. Patronowicz, W. (2013). Życie codzienne mieszczan lubelskich z lat 1408–1532. *Coram iudicio. Studia z dziejów kultury prawnej w miastach późnośredniowiecznej Polski*. Pod red. A. Bartoszewicz. Warszawa. S. 131–164.

44. Petryszak, B. (2014). Ratusz i jego rola w kształtowaniu archiwum i kancelarii miasta Lwowa w Późnym Średniowieczu. *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych*. T. LXXIV. S. 187–196.

45. Polaczkówna, H. (1936). Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563. Wstęp. *Księga radziecka miasta Drohobycza 1542–1563*. Wyd. H. Polaczkówna. Lwów. S. V–XCIX.

46. *Pryvilei mista L'vova (XIV–XVIII st.)* (1998). Upor. M. Kapral'. L'viv.

47. Rogachevskii, A. (1996). *Mech Rolanda: pravovye vzgliady nemetskikh gorozhan XIII–XVII vv*. Sankt-Peterburg.

48. Rymaszewski, Z. (1993). *Nieznany spis prawa chełmińskiego z przełomu XIV–XV wieku*. Łódź.

49. *Saksonskoe zertsalo: pamiatnik, kommentarii, issledovaniia* (1985). Pod red. V. M. Koretskogo; per. L. I. Dembo. Moskva.

50. Selunskaia, N. (2009). Civitas vs sumptus: kontinuitet, krizisy, zakony protiv roskoshi i traditsii grazhdanskoi obschiny Italii. *Dialogi so vremenem. Al'manakh intellektual'noi istorii*. Vyp. 1. Moskva. S. 49–68.

51. Smutok, I., Tymoshenko, L. (2006). Inventar Drohobyts'koho starostva 1568 r. *Drohobyts'kyi kraieznavchyi zbirnyk*. Vyp. X. Drohobych. S. 519–570.

52. Starzyński, M. (2010). *Krakowska rada miejska w średniowieczu*. Kraków.

53. Strenkovski, S. (2011). Vil'kery garadskikh abshchyn Vialikaga kniastva Litovskaga v XVI st. *Studia Historica Europae Orientalis. Issledovaniia po istorii Vostochnoi Evropy. Nauchnyi sbornik*. Vyp. 4. Minsk. S. 175–191.

54. Sumptuary Law. https://www.britannica.com/topic/sumptuary-law.

55. Sumptuary Laws of the Middle Ages. http://www.lordsandladies.org/sumptuary-laws-middle-ages.htm.

56. Suproniuk, J. (2006). Policja miejska i przepisy policyjne w Polsce XIII–XVI w. *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych*. T. LXVI. S. 25–88.

57. Szczerbic, P. (2011). *Ius Municipale, to jest prawo miejskie majdeburskie, nowo z łacińskiego i z niemieckiego na polski język z pilnością i wiernie przełożone*. Wyd. G. M. Kowalski. Kraków.

58. Szczerbic, P. (2016). *Speculum Saxonum, albo prawo saskie i majdeburskie, porządkiem obiecadła z łacińskich i niemieckich egzemplarzów zebrane a na polski język z pilnością i wiernie przełożone*. Wyd. G. M. Kowalski. T. II. Kraków.

59. *Urzędnicy podolscy XIV–XVIII wieku*. *Spisy* (1998). Oprac. E. Janas [et al.]. Pod. red. A. Gąsiorowskiego. Kórnik.

60. *Urzędnicy województwa ruskiego XIV–XVIII wieku (ziemie halicka, lwowska, przemyska, sanocka)*. *Spisy* (1987). Oprac. K. Przyboś. Wrocław.

61. Walker, M. (1971). *German Home Towns: Community, State, and General Estate, 1648–1871*. New York.

62. *Wilkierze miasta Olsztyna 1568–1696* (2016). Wstęp, opracowanie i tłumaczenie D. Bogdan. Olsztyn.

63. Zubryts'kyi, D. (2002). *Khronika mista L'vova*. Per. I. Svarnyk. L'viv.

Tetiana Hoshko

THE WILLKÜREN AS A SOURCE FOR THE HISTORY OF CITIES AND TOWNS IN THE LANDS OF THE POLISH CROWN

Abstract. *The Willküren (town statutes) were normative acts of local significance adopted to regulate current problems in cities and towns. They were valid only in those cities and towns which adopted them and had a higher force than the general rules of law. The power of Willkürs was limited by the walls of the city in which they were adopted. Town statutes were adopted either by the town council itself, or by the council and the town court (lawa), or by the magistrate together with the community or representatives of the estates, with the foremen of craft guilds, etc.; it all depended on the importance of the adopted Willkür. Sometimes, especially in the early stages of the existence of self-governing cities and towns, the Willküren were confirmedby the king or the town owner. The Willküren were often a fixation of elements of customary law in written form, but they were not identical with customs. Although the law provided for issuing the Willküren only on matters that were not governed by the German law, this provision was often violated in practice, and the Willküren duplicated certain general legal norms. After the adoption, the content of the Willkür was announced to the townspeople and came into force.*

Willküren of the cities and towns were quite diverse thematically. Among the issues touched by the Willküren were those of taxes, cleanliness in the town, bans of gambling, including dice games, carrying weapons by the townspeople, the inheritance of property after the death of a spouse, etc. The Willküren of many cities and towns regulated fire-fighting measures, the production, sale and consumption of alcoholic beverages, including beer, the administration and organization of the town.

Some Willküren belonged to the category of sumptuary acts, which imposed restrictions on clothing, food, and luxury items. The Willküren are important sources for studying the late medieval and early modern cities and towns, as they regulated various aspects of the urban life.

Keywords: *Willküren, Polish Crown, codes of law, sumptuary laws, fire regulations, beer, Lviv, Krakow, Drohobych.*

УДК 94 (477.5) “15”

Андрій Блануца
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник,
Інститут історії України
НАН України (Київ, Україна),
andriiblanutsa@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0849-8056

ДОКУМЕНТИ З ІСТОРІЇ КИЇВСЬКИХ МІЩАН ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XVI ст.

Анотація. *У досліджені проаналізовані та подаються до друку документи з історії родин київських міщан другої половини XVI ст., оригінали яких зберігаються у Російському державному архіві давніх актів у Москві у фонді «Помісно-вотчинні архіви Південно-Західних земель XVI–XIX ст.». До наукового обігу вводяться документи таких київських міщан, як Басанські, Богдановичі, Дублинські, Кобизевичі, Рожновські, Тиші-Биковські, Ходики-Креницькі.*

Документи з описаного фонду містять цінну інформацію про нерухоме майно київських міщан та шляхти у XVI — початку XVII ст., демонструють діловодну практику канцелярії великого князя литовського та київського магістрату.

Ключові слова: *київські міщани, шляхта, нерухомість, Київ, Велике князівство Литовське, Річ Посполита.*

Під час роботи з джерелами Російського державного архіву давніх актів у Москві нам вдалося опрацювати кількадесят документів із фонду «Помісно-вотчинні архіви Південно-Західних земель XVI–XIX ст.»[1], які розкривають цікаві сторінки із життя київських міщан та шляхти другої половини XVI–XVII ст. У цьому фонді справи з історії київських родин сформовані за принципом родової приналежності. Так, справи №№ 14–17 за 1578–1600 рр. віднесені до підрубрики «Басанські».

Значну частину цих джерел дослідниця Н. Білоус використала у своїй книзі, більшість з них за мікрофільмованою копією Центрального дер-

[1] Российский государственный архив древних актов (Поместно-вотчинные архивы юго-западных земель) (далі — РГАДА), ф. 1473, оп. 1.

жавного історичного архіву у м. Києві[2]. Утім, нею не згадані принаймні 4 документи[3]. Ці документи уведені до наукового обігу автором у 2013 р.[4]

Справи №№ 18–22 за 1572–1583 рр. віднесені до підрубрики «Богдановичі». Так, справа № 18 — це тестамент київської міщанки Тетяни Кругликової, дружини Микити Богдановича (на 4-х аркушах), та випис із книг судових справ київської ратуші зі змістом цього акта (на арк. 5–8 зв.). Справа № 19 — тестамент самого київського міщанина Микити Богдановича. Своїм заповітом тестатор передавав дім, який купив у Федора Ходики, Софії Ходичиній та її сину Федору, бо сам був бездітним. Справа № 20 — купча київської міщанки Домни Степанівни Климович Митку Богдановичу на будинок у Києві на ринковій площі за 20 кіп грошів литовських. Справа № 21 — купча київського міщанина Власа Сергєєвича своєму пасинкові Микиті Богдановичу на будинок у Києві поблизу лікарні. Справа № 22 — лист Федора Богдановича про отримання ним у спадок нерухомості у Києві після смерті Тетяни Кругликової та Микити Богдановича.

Справи №№ 70–73 віднесені до підрубрики «Дублинські» і стосуються нерухомого майна родини у Київському повіті за 1530–1609 рр. Зокрема, справа № 70 — тестамент Духни Дублинської від 3 лютого 1554 р., яким тестаторка заповіла дітям Григорію та Феді будинок та дворище у Києві, а також землеволодіння у селищі Басані за р. Трубіж у Київському повіті. Справа № 71 — випис із книг гродських Київського повіту різних документів Феді Наганської (дочки Духни Дублинської) про передачу своєму братові Григорію нерухомості у Києві та Київському повіті. Справа № 72 — лист черкаського і канівського старости Остафія Дашковича про надання Стефану Дублинському (чоловікові Духни Дублинської) маєтності Басані у Київському повіті (цей документ подаємо у додатку до дослідження). І справа № 73 — купча Феді Іванівої Наганської братові Григорію Степановичу Дублинському третини своєї маєтності Басані.

Справи №№ 174–178 за 1540–1578 рр., віднесені до підрубрики «Кобизевичі», також стосуються київської родини. Справи №№ 179–183 за 1579–1628 рр. віднесені до підрубрики «Кривковичі» і містять цінну інформацію про нерухомість київської родини, а також її рухоме майно,

---

[2] *Білоус Н.* Київ наприкінці XV — у першій половині XVII століття. Міська влада і самоврядування. Київ, 2008. 360 с.; Тестаменти киян середини XVI — першої половини XVII ст. / Уклад. Н. Білоус. Київ, 2011.

[3] РГАДА, ф. 1473, д. 14–17.

[4] *Бленуца А*. Кошколдеї-Басанські: документи до історії київської родини (остання чверть XVI ст.) // Ukraina Lithuanica: студії з історії Великого князівства Литовського. Київ, 2013. Т. II. С. 228–242.

детально описане в інвентарі маєтку Юревичі у Київському повіті за 1594 р. (Справа № 180).

Справи №№ 369–371 за 1602–1653 рр. віднесені до підрубрики «Рожновські» і містять документи про умови володіння маєтком у Київському повіті Юрієм Рожновським.

Справи №№ 535–539 за 1582–1605 рр. внесені до опису фонду під назвою підрубрики «Тиші Биковські». Це переважно документи застави нерухомості та боргові записи по цій родинній нерухомості — маєтку Криниці у Київському повіті. Також у справах № 538 та № 539 містяться судові вироки щодо втечі селян з маєтку Криничі до володінь Василя Ходики.

Справи №№ 574–583 за 1557–1604 рр. віднесені до підрубрики «Ходики-Креницькі». Представники роду Ходик викупили маєток Криниці у Тиш Биковських, і відповідні документи, а також інші про набуття та продаж нерухомості у Києві, представлені у цій підрубриці.

Окрему групу справ складають документи, віднесені до підрубрики «Разное». Це справи № 952–987 за 1547–1600 рр. З-поміж низки охоплених ними джерел для нас важливою є справа № 963 за 1579 р. Згідно з її змістом, київський воєвода князь Костянтин Острозький жалував слузі київського замку Михайлові Ручинському пусте дворще у Києві, назване Янковське, а також пусте пасовище між Кирилівською та Миколо-Йорданською церквами, назване Малининське.

Таким чином, документи з описаного нами фонду містять цінну інформацію про нерухоме майно київських міщан та шляхти у XVI — початку XVII ст. У перспективі було б корисним здійснити публікацію усіх документів з цього фонду, що стосуються Києва та Київського повіту.

ДОДАТКИ

№ 1

24.04.1530 г. Данная запись (лист) Остафия Дашковича Стефану Дублинскому на имение Басаны воеводства Киевского, данное им в приданое за своей сестрой Духной.

Я, Остафе*й* Дашкови*ч*, староста Че*ркаский* и Кане*вский*, чиню явно си*м* мои*м* листо*м* ко*жды*м добры*м* люде*м*, ныне*шни*м и пото*м* будучи*м* потомко*м* его буде*т* виде*ти* або чту*чи* его слиша*ти*, выда*л* *єс*ми сестри*ч*ку свою роженую на имя Духну за пана Стефана Дубля*н*ско*г*(о) и да*л* есми єму за тою моєю сестри*ч*кою о*т*чизну свою власную име*н*е моє

на имя Боса*н* у Кие*в*ско*м* повете з бо*р*ными землями из бобровыми гоны, и *з* ловы, и *з* ловищи, и *з* лесы и со *в*сими доходы, што ко*л*ве*к* прислухало к тому моєму именю, ничо*г*(о) на себе не оста*в*ляючи ем*у* самому и єго жоне, то ес*т* сестри*ч*ке и и*х* дете*м* вечно и непорушно. И на то єсми єму да*л* се*с* мо*й* листъ по*д* моею печа*т*ю.

П(и)са*н* у Каневе по*д* ле*т* Бо*ж*(его) наро*ж*(еня) 1000 и пя*т*со*т* 30, м(е)*с*(е)ца апре*л*(я), 24 де*н*, и*н*ди*к*т 4.

РГАДА. — Ф. 1473. — Оп. 1. — Д. 72. — Л. 1.

№ 2

17 июня 1578 г. Лист короля польского Стефана Батория киевскому наместнику и членам рады о пересмотр дела Андрея Кошколдеевича Басанского о возмещении ему убытков.

Стефан, Божю м(и)л(о)стью корол полский, великий кн(я)зь литов(ский), руский, пруский, мазовецкий, жомоитский, киевский, волынский, ифлянтский и кн(я)жа седмикградское etc.

Славнымъ Гаврилу Рою, на местцу войтовском засажоному, Семену Конашковичу, бурмистру, а Васку Ходычичу, радцы, и иным радцам места нашого Киевского. Бывшым посполу з вами на уряде местском в року тисеча пятьсот семъдесят третем верно нам милым ласка наша королевская славни верне нам мили, иж кгды жаловал нам обтяжливе шляхетный Андрей Кошколдеевич Басанский на вас о том, иж вы, будучи на он час урядниками местскими, против праву посполитому а праве з якоесь вазни о реч промолчаную в давности земской о маетность, позосталую по небожчику Семене Мелешковичу, войте бывшом киевском, которую он за слушным своим правом через одиннадцать год спокойне держить, на жалобу мещанина киевского, падданого нашого Матюшка Черевчия и жоны его, казавши ему перед собою на ратуши стати и не приймуючи от него жадных оборон правных, ани маючи взгляду на право посполитое и справедливость Божую, вси листы и право его в той справе ему належачие моцю кгвалтом отнявши и загамовавши, и при собе задержавши, неслушне и неправне ж, толко ему у права мовити, але и опеляцыи ему не допускаючи, сказане на нем учинивши, его самого, ч(е)л(о)в(е)ка спокойного, и там, в Киеве, добре оселого, збивши и зранивши, до везеня осадити дали, ани его с того везеня на рукоемства людей зацных, обывателей земли Киевское, также и на писане велможного кн(я)жати Костентына Острозкого, воеводы киевского, ани о заруки наши, через него на васъ положоные, ничого не дбаючи, выпустити не хотели. О вшем есте его кгвалтовне за тым сказанемъ своим

неслушным в том везеню примусили ж платить немалую суму п(е)н(я)зей мусил. Тожъ потом, державши его о колконадцать недел в том везеню, его выпустили, за чим он собе шкоды от васъ чатыри тисечи золотых полских быти менуючи.

Бил нам чолом, абыхмо ему такъ на право посполитое укривжоному и таковым окрутным везенемъ и зраненемъ страченому з вами справедливость учинити росказали: а такъ якос мы звыкли с повинности подданым нашим справедливость без отволоки чинити, абы нихто с подданых наших над право посполитое жадного укривженя и безправя не стерпел, так и на тот час хотечи, абы се тому Андрею Кошколдеевичу Басанскому справедливость стала. Злецылисмы тую справу велможному кн(я)жати Константинови Острузкому, воеводе киевскому, а в небытности его — справцы воеводства Киевского а урожоному Богуфалу Павши, подсудку земскому киевскому, и славным войтови, бурмистрови и радцам места н(а)шого Киевского на тот час будучим, давши им зуполную моц через листъ нашъ комисейный ку суженю тое справы. И росказалисмы имъ, абы они, обравши собе час пристойный и зложивши вам рокъ певный, и перед себе вас везвавши а заседши на той справе, прречоному Андрею Кошколдеевичу Басанскому з вами справедливость слушную без жадныхъ проволокъ учинили водлуг жалобы [Л. 1 об.] и доводов, его такъ в той справе поступуючи, яко водлугъ права посполитого против вамъ поступит и сказать будеть належало, ничого се в том не огледаючи на нестанье ваше, такъже и на жадные вымовки в(а)ши неслушные.

А такъ приказуемъ вам, абысте за ознайменемъ вышей мененых комисаров наших на року, вам от нихъ зложоном, перед нами стали и Андрею Кошколдеевичу Басанскому водлугъ жалобы его наконец усправедливили и то, што противко вам водлугъ права поступить и сказать прийдеть, абысте прислухали, иначей под ласкою н(а)шою абысте не чинили.

Данъ ве Львове, д(е)нь семогонадцать, м(е)с(я)ца июня, року тисеча пятьсотъ семдесятъ осмого, а кролеваня нашого року третего.

За власным росказанєм его кролевскоє мил(о)сти.

Joahim Werzoczky pisarz.

Збереглося п’ять печаток під паперовою кустодією.

РГАДА. — Ф. 1473. — Оп. 1. — Ед. хр. 15;
Блануца А. Кошколдеї-Басанські… С. 228–242.

№ 3

20 октября 1579 г. Лист Андрея Кошколдеевича Басанского с обвинениями должностных лиц Киевской ратуши в неуплате ему денег за службу и иных «шкодах» .

Я, Андрей Кошколдей Басанский, вызнаваю самъ на себе и делаю явно симъ моимъ листомъ, кому бы потреба того была ведати албо чтучи его слышати тепер и завжди на потомъ будучымъ людемъ, иж што року прошлого тисечного пятсотного семъдесят третего, м(е)с(я)ца декабра, осмогонадцать дня, а осаженемъ в ратушу Киевскомъ от враду права майдербуского мне деланое, то есть от Гаврила Роя, на тот час войта, от Семена Конашковича, бурмистра, а от радец того ж права майдебурского Василя Ходыки, Левоня Федоровича, Данила Жолнера, Андрея Гридковича, Томила Свиницы, Кости Нестеровича а Федора Малашковича, которых я за тое саженя свое комисеями его королевскоє м(и)л(о)сти перед ихъ м(и)л(о)сть панов комисаров был позвал в року тисечномъ пятсотномъ семъдесят осмомъ, м(е)с(я)ца ноября, двадцат первого дня. Якож войтъ, бурмистръ и вси радцы, вышей предречоные, перед их м(и)л(о)стью п(а)ны комисарми ставши, щитилисе и боронилис волностями и привилями своими права своего майдебурского, и перед п(а)ны комисарми за оною комисеею в вотказе у права быт не хотели мне, ани отказывали, але одно беручи собе ку помочи права и волности свои и будучы при тых правах и привилиях своих, за которым не отповеданемъ тых звыш помененых войта, бурмистра и всехъ радец сказана была мне на них немалая сума пенезей, яко чотыри тисечи золотых полских. А якож почалася была от враду замковог(о) от права мне на них чинити, и кгдыж оный войтъ, бурмистръ и вси радцы впрод реченые и теж я самъ, Андрей Кошколдеевич, о то не пооднокрот до его королевское м(и)л(о)сти едечы, правуючыся до великих шкод и утрат, з обудвух сторон пришли, и чым далей, тымъ ку болшей трудности, шкодамъ и утратам своимъ пришли бы есмо.

А так обачивши то, некоторые зацные панове и добродее наши, иж межи нами чымъ далей немилость и розрухи бы уrости месели, напомневши нас з обудвух сторон приятелскимъ а едналным обычаемъ, то застановит и нас погодит рачили такимъ способомъ, иж што колвекъ через уряд киевский у того войта, бурмистра [Л. 1 об.] и всех радецъ, вышей помененых, ув отправу взято, а мне, Андрею Кошколдею, дано было. Тогды тое все я, Андрей Басанский, ничого на себе не зоставуючы, вцале имъ отдал и поворочал, и вжо я, предречоный Андрей Басанский, яко ото всих тых презысков своих, што были их м(и)л(о)сть панове комисаре мне на них усказали суму пенезей, яко чотыри тисечи золотых полских. Так теж и утрат своих пречоных войта, бармистра и вих радец

вечными часы от того всего волными чиню, и яко ж я самъ, жона моя, дети наши тых презысков а никоторые иншие близкие наши и шкод свох на них самых, на потомкахъ и близких их поискивати не мають а ниякое моцы мети не будуть. А што ся дотычет зарукъ его королевское м(и)л(о)сти, которые есми при той же справе моей на тых мещан менил, то есть три тысечи коп грошей, тогды коли пан истыкгатор его королевскоє м(и)л(о)сти о тые заруки тых, вышей реченых, мещан перед его королевскую м(и)л(о)сть позвал бы был албо тое заруки яким же бы колвекъ обычаемъ доходити и вынайдовати хотел, тогды я, Андрей Кошколдей, тых зарукъ на них доводити и попирати, и яко тому п(а)ну инъстыкгаторови его королевское м(и)л(о)сти, а никоторому иншому перед каждымъ правомъ узносити и вынайдовати ни якими причинами не маю и не буду мочы вечными часы.

Так я, Андрей Кошколдеевич Басанский, самъ, яко теж жона моя Полагя, дети, близкие, кревные и повиноватые наши тых мещан, вышей описаных, до жадного теж права о тое поволокати и позывати, и ку шкоде и утратамъ их прыводити не маемъ и не будемъ теж мочы вечне. Пакли бых я теж, Андрей Кошколдеевич Басанский, сам або жона моя, дети, близкие, и кревные, и повиноватые наши, пробачивши сего доброволного листу опису моего п(а)ну войту, бурмистру и всимъ радцамъ, звыш реченым, на тот час бывшимъ, от мене даного, и яким же бы колвекъ обычаемъ и правомъ на тых, вышей помененых, мещанех яких бы колвекъ речей, шкод и трат поискивати албо и о заруки перед г(о)с(по)д(а)ремъ его м(и)л(о)стью [Л. 2] кгде ж колвекъ мовити и доводити, и до якого ж колвек права их поволокати и их ку шкодамъ, накладамъ приводити мели, тогды я, Андрей Кошколдеевич, доброволне ся под то поддавамъ на себе, на жону, дети и потомки свои то возному я прыймую, иж кождый з нас таковый за то будет повинен перед тым же правомъ, до которого они, Гаврило Рой, Семен Конашкович, Василей Ходыка и мещане, верхо помененые, от кого ж колвекъ хотя посторонего о тую справу позвани бы были, вины г(о)с(по)д(а)ру королю его м(и)л(о)сти чотыри тисечи золотых полских, а стороне порушоной, то есть п(а)ну войту, бурмистру и всим радцамъ, звышъ помененымъ, противня другую чотыри тисечи золотых полских. Ку тому вси шкоды, наклады и утраты, штобы мели на то наложилши, утратит, тогды я, Андрей Кошколдеевич, жона, дети, близкие, кревные и повиноватые мои повинни будемъ зъ совитостью без жадного права и доводу албо присеги их, одно на голое слово их маю и повинен буду платити и досыт чинити ведлугъ сего листу и доброволного обовязку моего, на немъ описаног(о). А заплативши тые заруки и вси шкоды, и наклады, нагородивши пред ся тот мой листъ в кождого права и на всякомъ местцу при зуполной моцы вцеле захован и держан быти маеть на вечные часы.

Яко ж я, Андрей Кошколдеевич Басанский, и вси листы, право свое, которое есми напротивку п(а)ну Гаврилу Рою, Семену Конашковичу, Василю Ходыце, Левоню Федоровичу, Данилу Жолнеру, Андрею Гридковичу, Томилу Свиницы, Кости Нестеровичу а Федору Малашковичу мел, а меновите то есть листы г(о)с(по)д(а)ръские комисейные, декрета виписы врадовые, теж мандаты и иныє листы, всю справу свою, от мала и до велика, перед их м(и)л(о)стью п(а)ны едначами самъ подрал, пописовал и в нивеч есми обернулъ на вечные часы. А естли бы ся и на потомъ от мене, Андрея Кошколдеевича Басанского, и от кого ж колвекъ хотя постороннего якие листы або выписы врадовые перед якимъ правомъ показати мели напротивко стороны моеи и тые шкоды мои [Л. 2 об.] и о заруки г(о)с(по)д(а)ръские выписы врадовые, якие ж колвек такие листы и выписы моцы никакое николи мети не мають и не будуть мети под такими ж винами и обовязками моими, в семъ листе моемъ вышей описаными. И на то я, Андрей Кошколдеевич Басанский, п(а)ну Гаврилу Рою, Семену Конашковичу, бурмистру, Василю Ходыце, Левоню Федоровичу, Данилу Жолнеру, Андрею Гридковичу, Томилу Свиницы, Кости Нестеровичу, Федору Малашковичу дал сес листъ мой под моею печатю и с подписомъ властное руки моеи писмом руским.

А при томъ были и того всего добре сведоми и за устною а очевистою прозбою моею печати свои приложить рачили их м(и)л(о)сть зацные панове пан Федор Черевчии, войтъ места г(о)с(по)д(а)рьского Киевского, а пан Богушъ Гулкевич Глебовский, наместьник софейский, а пан Лукашъ княже полский, слуга велможного его м(и)л(о)сти кн(я)жати воеводы киевского, а пан Одамъ Осецкий, товариш роты п(а)на Каспера Стужинского, ротмистра и войског(о) киевского, и руки свои подписами пан Богуш Гулкевич писмомъ рускимъ, а пан Лукаш кн(я)же полский и пан Одам Осецкий писмомъ полскимъ.

Писан у Киеве року Божего нароженя тисеча пятсотъ семъдесят девятого, м(е)с(я)ца октебра, двадцатог(о) дня.

Андрий Кошлдей Басанский рука власная.

Богуш Гулкевич Глебовъский, наместник софейский, рукою власною.

Jadam Osierzki rekey wlasney.

Lukasz kniazo polsky rekoy swoy wlasnoy.

Збереглося п’ять печаток під паперовою кустодією.

РГАДА. — Ф. 1473. — Оп. 1. — Ед. хр. 14;
Блануца А. Кошколдеї-Басанські… С. 228–242.

№ 4

4 мая 1580 г. Расписка Андрея Кошколдеевича Басанского в получении долга от мещанина киевского Василия Ходыки.

Я, Андрей Кошколъдеевич Басанский, чиню явно и вызнаваю самъ на себе тымъ листомъ моимъ кождому, кому того ведати будет потреба нинешнимъ и на потомъ будучимъ людемъ. Иж который долгъ суму п(е)н(я)зей остали мне винни на листе своемъ вызнаномъ мещане г(о)с(по)д(а)рьские места Киевского на имя Гаврило Рой, Василей Ходыка, Федор Малашкович, Томило Свиница, Андрей Гридкович, Данило Жолнер а Левон Федорович, то ест готовых гр(о)шей сто коп, семъдесят коп и пят коп грошей на личбу литовскую, которымъ п(е)н(я)земъ припадал рок заплате на день фалебного свята з мертвых въстанья Христова на Великден в року теперешнемъ тисеча пятсот осмьдесятомъ, што ширей а достаточне на томъ листе их есть описано и доложено. А так пан Василей Ходыка часть тог(о) долгу, што на ег(о) самог(о) платити прийти мело, двадцать коп гр(о)шей и пят коп грошей литовское личбы, всю сполна до рук моих мне, Андрею Кошколъдею Басанскому, отдал и заплатил.

Которого же Василя Ходыку вже от того долгу, двадцати и пяти коп гр(о)шеи, так теж и от оного листу, запису их и обовязков, в немъ описаных, и от то всее сумы п(е)н(я)зей, ста семидесят коп и пяти коп гр(о)шей, выймуючи его самого особу, волнымъ чиню, так теж и ото всих тых, выше помененых, товарышов его вызволяю и симъ листомъ, добролнымъ записомъ моимъ, ему от мене данымъ, тот лист ихъ вызнаный, которог(о) они сполечне на себе дали, против пану Василю вже касую, в нивеч его оборочаю и вечными часы уморяю. Который то лист их вызнаный, яко умореный, нигде ни в которог(о) права, жадное моцы и никоторое владности и местца против п(а)ну Василю Ходыце мети не мает и не будет мочи вечне, толко тот лист собе заховываю [Л. 1 об.] противко тых товарышов его, звыш помененых. А если бых я, вышей помененый Андрей Кошколдеевич Басанский, препомъневши сего добровольного листу запису моего, еще повторе п(а)на Василя Ходыку до тог(о) долгу, так всее сумы п(е)н(я)зей ста коп семидесят коп и пяти коп гр(о)шей, або и до тое части его двадцати и пяти коп гр(о)шей, ино он мне вже самъ за себе заплатил, примушал або якими ж колвекъ причинами, будь правными або неправными, прилучаючи его до тых товарышов его на немъ тое сумы п(е)н(я)зей всее або и части его двадцати и пяти коп гр(о)шей упоминился або ку праву его поволокати хотел, а тымъ ему трудности чинил, тогды первей, ниж у право уступивши, повинен буду пану Василю Ходыце вины заплатити пятидесят коп грошей, а на вряд свой, под которымъ на тот час оселост мети буду, маю заплатити вины

другую пятдесят коп гр(о)шей, а шкоды и наклады без жадного права, присяги и доводу, одно на голое словоречене п(а)на Василево, ему заплатити и нагородити маю, а заплативши тые вины, и шкоды нагородивши, пред ся сес лист мой везде и в кождого права, вцале и при моцы зуполной захован и держан быти маеть.

Кгды ж и вже п(а)на Василю Ходыку от всего долгу и от листа их записного во всемъ учинил волного, и на то есми пану Василю Ходыце дал тот мой лист под моею печатю, до которог(о) есми и печат свою приложилъ и власною рукою своею писмомъ рускимъ подписал. А для лепшое веры и утверженя просил есми о приложене печати п(а)на Ермолы Опалихи, возного повету Киевского, который на очевистую прозбу мою печат свою до сего листу моего приложил и руку свою также писмомъ рускимъ подписал.

Писан у Киеве лета Божего роженя тисеча пятсот осмьдесятого, м(е)с(я)ца мая, четвертого дня.

Андрий Кошлдеи Баса власная рука.

Ермола Опалиха, возный киевский, рука власна.

Збереглося дві печатки під паперовою кустодією.

РГАДА. — Ф. 1473. — Оп. 1. — Ед. хр. 16;
Блануца А. Кошколдеї-Басанські… С. 228–242.

№ 5

22 августа 1600 г. Лист Станислава Викгуры о разбойном нападении старосты острского князя Михайла Ратомского на людей пана Басанского в местечке Остров Иваницкий в Киевском воеводстве.

Я, Станиславъ Викгура, земенин земли Киевское, вызнаваю симъ листом, иж приежджалъ до мене з местечка Слободы Басани п(а)на Василя Ходыки Креницкого, земенина земли Києвское, войтъ его басанский на имя Васко Плужник, оповедал мне тыми словы: «П(а)не, дей, Станиславе, оповедаю, яко суседови, иж поехали были подданые п(а)на моего басанские на имя Гапон Яцъкович, Гаврило Андреевичъ, Гришко Коваленко,боярин п(а)на моего басанский Денис Сугоняка, Богданъ Андреевич, Семенъ Савич поехали были ув отчизну свою у кгрунтъ басанский ув Острове, прозываемый Иваницкий Росъ, для озираня и поглеженя бчолы своей у бортехъ в року тисеча шестъсотномъ, м(е)с(я)ца августа, двадцатого дня. Кгды, дей, тые подданые п(а)на моего у кгрунте своемъ басанъском до того Острова приехали были и на ноч собе стали и кони на пашу пустили, будучи, дей, безпечни, яко у своем власном кгрунъте. То пакъ, дей, в том же року идучомъ тисеча щестсотном, м(е)с(я)ца августа, двадцатого дня, в субботу на заходе солнца не малый

оршакъ бояр его к(о)р(олевской) м(и)л(ости) остръских за власным, дей, росказанъемъ его м(и)л(сти) п(а)на старосты остръского, который ув особъ познали подданые п(а)на моего, то естъ Семена Хреповича, Томила Чашку, Петра Мелеховича, Ивана Корковича, Васка Крошню, Макара Марковича, Лазора Васковича, Микиту Зенковича, Ивана Горгеевича и з ними людей не мало отряд могло, дей, быти о пятдесят чоловеков, которые за волею и ведомостю и власным росказанем его м(и)л(сти) п(а)на Михайла Ратомского, старосты остръского, наехавшы моцно кгвалтомъ на помененое урочище Островъ Иваницкий Росъ, подданых п(а)на моего, которые там для озираня бчол своих приехали были, учинившы окрык, з ручниц на них стреляли и, стреляючи, боярина п(а)на моего Дениса Сугоняку насмерть забили и замордовали, и, забившы, его тело неведам где подели, если з собою узяли або где сховали, а инших на тотъ же час поранили, и пры том забитъю и зраненъю шкоды, кграбежы немалые подданымъ, дей, п(а)на моего починили, и маетност, дей, их усю, от мала и до велика, што одно при нихъ было, побрали и пограбили». Што ме, Станиславу Викгуре, войтъ басанъский Васко Плужникъ, яко суседови [Л. 1 об.] именем п(а)на своего, оповедалъ. А такъ я, Станиславъ Викгура, оповеданъе войта басанъского слышечы, дал есми ему тотъ мой квитъ под моею печатъю и с подписомъ власное руки моей писмом полским.

Писанъ у Виккгуринжине року 1600-го, м(е)с(я)ца августа, 22 дня.

Stanyslaw Wygura reka swoy.

Збереглася одна печатка під паперовою кустодією.

РГАДА. — Ф. 1473. — Оп. 1. — Ед. хр. 17;
Блануца А. Кошколдеї-Басанські… С. 228–242.

References

Bilous, 2008 — Bilous, N. (2008). *Kyiv naprykintsi KhV — u pershij polovyni KhVII stolittia. Mis'ka vlada i samovriaduvannia.* K.: Vyd. dim «Kyievo-Mohylians'ka akademiia». [in Ukrainian].

Blanutsa, 2013 — Blanutsa, A. (2013). Koshkoldei-Basans'ki: dokumenty do istorii kyivs'koi rodyny (ostannia chvert' XVI ct.). *Ukraina Lithuanica: studii z istorii Velykoho kniazivstva Lytovs'koho.* K., T. II, s. 228–242. [in Ukrainian].

Testamenty kyian, 2011 — *Testamenty kyian seredyny XVI — pershoi polovyny XVII st.* Nataliia Bilous. (2011). K.: Vydavnychyj dim «Prostir». [in Ukrainian].

Andrii Blanutsa
PhD, Senior research Scholar
Institute of History of Ukraine
National Academy of Sciences
(Kyiv, Ukraine)
andriiblanutsa@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0849-8056

DOCUMENTS ON THE HISTORY OF KYIV BURGHERS OF THE SECOND HALF OF THE XVITH CENTURY

Annotation. *The research deals with documents of Kyiv burghers families of the second half of the 16. century. The documents original have been preserved in the Russian State Archive of the Ancient Acts, Moscow. Such documents of Kyiv burghers as Basanskis, Bogdanovichis, Dublinskis, Kobyzevichis, Rozhnovskiis, Tyshi-Bykovskiis, and Khodyky-Krenytskis are being published.*

Documents from the described fund contain information on the real estate of Kyiv burghers and gentry in the 16. — early 17. centuries, and show the clerical practice of the Grand Duke's of Lithuania Chancery and Kyiv magistrate.

Keywords: *Kyiv burghers, gentry, real estate, Kyiv, the Grand Duchy of Lithuania, Poland.*

УДК 94(477.7) 325(=16 2.1=512.145)

Владислав Грибовський
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник,
Інститут української археографії та джерелознавства
ім. М. С. Грушевського НАН України,
(Київ, Україна),
e-mail: nuradyn@ukr.net

КАРТИНА «КОЗАК МАМАЙ»: ВИТОКИ ОБРАЗУ Й НОГАЙСЬКІ ПАРАЛЕЛІ

Анотація. *На основі застосування структурно-функціонального і порівняльно-історичного методів доводиться образно-смислова та соціально-типологічна схожість українських народних картин «Козак Мамай» з ногайським епічним циклом «Сорок батирів». Обґрунтовано висновок про те, що епонімом для картинних зображень «Мамая» був ногайський мурза Мамай (перша третина XVI ст.), один з першорядних героїв ногайського епосу. Він уособлював козакування в тюркському світі; його епічний образ являв взірець стилю життя степового здобичника. На найдавніших зразках картини «Козак Мамай» простежені прикмети чоловічих спілок: віковий клас чоловічої молоді (голена голова, вуса й чуб), ініціація (кобза, що вказує на спів епічного твору, алкоголь), статусні ігри (пишнота одягу, «князівська» шапка), войовничість (зброя, кінь). Аналогічний комплекс простежено в тюркських народів, передусім ногайців.*

Ключові слова: *народна картина «Козак Мамай», ногайський епос «Сорок батирів», козацтво, гайдамацтво, чоловіча спілка, соціокультурна дифузія.*

До нашого часу дійшло близько сотні українських народних картин, що зображують запорожця з кобзою чи бандурою в руках. Лише деякі з них ідентифікує напис: «Козак Мамай»; більшість або безіменна, з назвою на кшталт «Запорожець», або, в поодиноких випадках, пов'язана з відомими (Максим Залізняк, Семен Палій, Сава Чалий, Іван Бондаренко) та невідомими («козак Бардадим», «козак Гордій Велегура», «козак Шарпило») особами. В історичній та мистецтвознавчій літературі не подано переконливого рішення питання про те, наскільки виправдане загальне називання цих картин «Козак Мамай», і з якою саме історичною постаттю пов'язане це ім'я; втім, наголошено на їхній стилістичній і

композиційній схожості, наявності написів, що варіюють одноманітний зміст[1]. Витлумачення цілком очевидних «східних» мотивів у зображеннях «Мамая» обмежилося пошуком композиційних перегуків у різних культурах, без з'ясування соціально-історичних контекстів цілком очевидної культурної дифузії. Данило Щербаківський знаходив «іконографічних родичів нашого козака-бандуриста» в арабському, перському й турецькому мистецтвах XII–XV ст.[2] Платон Білецький поглянув ще далі на схід, до Центральної Азії, пов'язавши картинного «Мамая» з «тібето-монгольскими іконами» Будди в «кибитках кочовиків-завойовників», прийшлих у XIII ст.[3] Ярослав Дашкевич зауважив, що композиція картини походить з двох джерел: половецьких «кам'яних баб» та зображень Будди, що ними послуговувалися калмики у своїх релігійних відправах[4].

Метою цього дослідження є з'ясування зв'язку імені Мамай з персонажем на картинах «Мамаєвого» циклу, атрибуція окремих зображених предметів, виявлення їх соціально-історичного значення та контексту побутування, стосунку до козацтва, окреслення чинників і шляхів запозичення з тюркського світу в український. Окрема увага приділена написам на картинах, їх інформативності щодо історії козацтва. Аналіз зазначеного ґрунтується на структурно-функціональному, історично-генетичному й порівняльно-історичному методах дослідження.

Зупинімо погляд на картині «Мамаєвого» циклу з найбільш «східною» назвою: «Кримський запорожець». Він сидить, склавши ноги на «татарський» кшталт; з його голеної голови струменять довгі тонкі вуса й «оселедець», заведений за ліве вухо. Це молодий козак у синіх шароварах, заправлених у червоні чоботи; поверх його сорочки — розкішний східний халат. Увесь одяг його промовляє про пишноту, здавалося б, невідповідну місцю, адже в безлюдному степу нема перед ким хизуватися. Він самодин, всівся на сиру землю під розлогим дубом у дорогому вбранні, демонструючи зневагу до його вартості. В його руках — кобза з чотирма основними струнами й шістьма приструнками. Ліворуч нього чудернацького вигляду шапка, дбайливо поставлена, як особлива річ. Осідланий кінь, прив'язаний до встромленого в землю списа, нетерпляче б'є ко-

---

[1] Старков В. Коментарі до розділу «Народні перекази» // Де ля Фліз Д.П. Альбоми. Т. 1. Серія «Етнографічно-фольклорна». Київ, 1996. С. 168; *Бушак С.* Козак Мамай: Феномен одного образу та спроба прочитання його культурного «ідентифікаційного» коду / Уклад. каталогу В. та І. Сахарук. Вид. 2-е, доп. Київ, 2008. С. 29, 44.

[2] *Ходак І.* Внесок Данила Щербаківського в дослідження та формування музейної збірки композиції «Козак Мамай» // Матеріали до української етнології. 2017. Вип. 16. С. 216.

[3] *Білецький П.* Народні картини «Козаки Мамаї» // Родовід. Київ, 1997. № 2 (16). С. 33.

[4] *Дашкевич Я.* Україна і Схід / Упор. Г. Сварник, А. Фелонюк. Львів, 2016. С. 107.

питом і позирає на свого задумливого хазяїна, ніби закликаючи відновити шалений рух, звичний для них обох. Під конем стріла, спрямована в інший від того, в якому зупинився погляд козака, бік. Праворуч на гілці дуба димить люлька; над нею — печатка із зображенням єдинорога, символ щастя. Про козацьке ж щастя промовляють шабля й рушниця з ладівницею й порохівницею. Ближче до правої руки козака — пляшка з ковшем для пиття, авжеж, не простої води (*Мал. 1*).

Мал. 1. Кримський запорожець. Кінець XVIII – початок XIX ст. Подано за виданням: Бушак С. Козак Мамай: Феномен одного образу та спроба прочитання його культурного «ідентифікаційного» коду. Київ: Родовід, 2008

Порівняймо це зображення з картиною, що має напис: «Козак Мамай». Він у широчезних червоних шароварах і розкішному східному халаті, накинутому на голе тіло; поруч кухлик із горілкою й чаркою. У протилежному куті зображено печатку з єдинорогом, нижче — бандуру (посвідчена підписом) з вісьмома струнами; під нею — шапку, що виразніше демонструє неукраїнський крій. Обличчя козака, з вусами й «оселедцем», застигло в загадковій посмішці. На оголених грудях цього степового здобичника немає натільного хреста. Даремно шукатимемо християнську символіку на інших варіантах картини XVIII — першої половини XIX ст., навіть пов’язаних з гайдамаччиною, яку наші сучасники звикли уявляти як боротьбу православних з католиками та іудеями. На двобій же християн із мусульманами тут ніщо не натякає (*Мал. 2*).

Мал. 2. Козак Мамай. Кінець XVIII ст. Чернігівський художній музей

Погляньмо тепер на зображення ногайця, чиї предки могли кочувати неподалік дуба, під яким сидів «кримський запорожець». Тут теж бачимо вершника з бритою головою, тонкими довгими вусами й чубом (ногайською: *айдар* або *кекил*[5], алтайською: *кӧкӧль*[6]) і ту саму пишноту в одязі, шитому без заощадження тканини. Погляд привертає шапка, подібна тій, що її дбайливо поставив на землю «Мамай» (*Мал. 3*).

---

[5] *Капаев И.* Ногайские мифы, легенды и поверья. Опыт мифологического словаря. Москва, 2012. С. 17–18, 359–361.

[6] *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 г. по поручению Императорского Русского географического общества. Вып. 4. Санкт-Петербург, 1883. С. 467.

Мал. 3. Ногаєць. Ілюстрація з видання: Les peuples de la Russie; ou la description des moeurs, usages et costumes de diverses nations de l’empire de Russie. Karl Rechberg, Paris, D. Colas, 1813

У картинах «Мамаєвого» циклу не слід убачати реалістичні твори, що мають наточно фіксувати дійсність. Це символічні зображення, створені без уваги до законів перспективи й настанов реалізму. Предмети окрес-

лені на них схематично, у вигляді, достатньому для розпізнавання. Кінь, пістоль, рушниця, ладівниця, спис, лук і стріли зображені саме так. Однак показ шапки, шароварів, халату, молодого обличчя козака, вусів та «оселедця» деталізований і, попри малярські варіації, дозволяє простежити етнографічні прикмети. На картині, намальованій із граничним мінімалізмом, жодна річ не є випадковою. Демонстрацію шапки ногайського крою (про це — нижче), «східного» халату й широчезних шароварів некоректно вважати за хизування воєнними трофеями, адже вуса й «оселедця» запорожець мав власні, не трофейні; а вони такі, що і в ногайця, який простяг руку за впалою шапкою. Тож йдеться не так про демонстрацію здобичі, як про показ стилю, винайденого від запозичення чужого, осмисленого на український лад.

Спроби «реалістичного» тлумачення «Мамаїв», ґрунтовані на філістерському «здоровому глузді» (без застосування науково-історичного інструментарію), неминуче призводять до анахронічних вивертів. Художник і реконструктор історичного одягу С.І. Шаменков наголосив на нетиповості шароварів для українського козацтва в XVI–XVII ст., їх обмеженому поширенні у XVIII ст. і ретроспективній стереотипізації за новітніх часів[7]. Згідно з його висновком, «Мамай […] — це народний романтичний міф, що народився і побутував у середовищі української сільської культури з середини XVIII та у XIX столітті. […] Переважно зображується у широченних шароварах». Вузькі штани, або *убрання*, на його думку, були основним поясним одягом козацтва: «Чим менше тканини, тим нижча вартість речі — у цьому сенсі убранє перед шароварами мало економічні переваги. [...] По-перше, зручність; якби убранє не були зручними, їх по цілій Європі не носили би стільки століть. […] По-друге, убранє були дешевшими у три-чотири рази, ніж такі самі вовняні шаровари. Тобто, для рядового піхотинця чи кіннотника, — це шалена економія коштів». Поширення ж «незручних» і дорогих шароварів пояснено виключно модою, причому пізнього часу[8].

У зазначеному можна погодитися лише з тим, що шаровари були дорогим, статусним і не надто поширеним одягом. Але соціально-типологічний сенс цього предмету витлумачений хибно, натомість подана проекція сучасного світогляду в далекі від теперішніх ринкових імперативів часи. Твердження щодо належності «романтичного міфу» про Ма-

---

[7] *Шаменков С.* Поясний одяг в гардеробі населення українських земель та в костюмі козацтва кінця XVI — першої половини XVII ст. // Археологія & Фортифікація України / Збірник матеріалів VI Міжнародної науково-практичної конференції. Кам'янець-Подільський, 2016. С. 200.

[8] *Рудяченко О.* Інтерв'ю С. Шаменкова // URL: https://www.ukrinform.ua/rubric-culture/2906052-sergij-samenkov-ilustrator-vijskovoistoricnih-vidan-skulptor.html

мая до «сільської культури» позбавлене всякого ґрунту, адже козацтво протиставляло себе сільському поспільству, хоча й повнилося вихідцями з цього середовища. Зображення запорожця прикрашали стіни будинків значних козаків і старшин. Зокрема, в 1766 р. в передпокої полковниці Параски Василівни Сулимової згадані «образів дерев'яних два — Спасителя і Трійця. Куншт папірний про перемогу шведську. Картина Хмельницького. Образків папірних над дверима три. *Картина запорожця*[*] на стіні»[9].

Картини «Мамаєвого» циклу становили й невід'ємний елемент низової культури, міцно пов'язаної з козацтвом. Д. П. де ля Фліз писав у середині XIX ст., що зображення «розбійника на ім'я Мамай» можна знайти «в багатьох будинках в Україні»; також посвідчив дуб, під яким буцім сидів той Мамай[10]. Д.І. Яворницький зауважив зберігання зображень запорожців їхніми нащадками на прикладі новомосковського селянина Івана Чуприни. Йому належала картина з устійненим у «Мамаєвому» циклі мотивом: молодий козак з голеною головою, чорними вусами й чубом, сидить «по-турецьки», вдягнений у жовті з чорними крапинками шати, широкі сині шаровари, червоні сап'янові чоботи, тримає в роті запалену люльку, в руках має восьмиструнну бандуру. Поруч нього — аналогічна зазначеним вище шапка, також пляшка і чарка[11]. У колекції О. М. Поля зберігалася мідна статуетка запорожця з бритою головою, чубом і вусами; він вдягнений у шаровари, сидить «по-турецьки», відкривши вуста для співу й тримаючи в руці чарку. Тій колекції належав і малюнок шести запорожців, одягнених у широкі шаровари й просторий одяг; один з них грав на бандурі[12]. Народне малярство XIX ст. зображало запорожців не лише серед степу, а й біля корчми в уявному «передмісті Січі», причому разом із жінками[13]. Проте це, радше, пізнє відображення народних уявлень про козацтво, ніж, власне, «Мамаєва» традиція *(Мал. 4)*.

---

[*] Тут і далі курсив мій. — *В.Г.*

[9] Ділова документація Гетьманщини XVIII ст. Збірник документів / Упор. В.Й. Горобець. Київ, 1993. С. 326–327.

[10] *Де ля Фліз Д.П.* Альбоми. Т. 1. Серія «Етнографічно-фольклорна». Київ, 1996. С. 167.

[11] *Яворницький Д.І.* Запорожжя в залишках старовини і переказах народу. Вид. 3-тє, випр. та доп. Ч. 1. Дніпропетровськ, 2005. С. 83–84.

[12] Там само. С. 69–70.

[13] *Костенко К.* «Мамай» и «Передместье Запорожской Сечи» // Творчество. 1919. Вып. 4. С. 29.

Мал. 4. «Передмістя Запорозької Січі», уявний малюнок XIX ст. Ілюстрація з видання: *Костенко К.* «Мамай» и «Передместье Запорожской Сечи» // Творчество. 1919. Вып. 4. С. 28–29

Джерела кінця XVI — початку XVIII ст. не надто промовисті щодо запорозького повсякдення, щоб вивести уявлення про зовнішній вигляд низового козацтва з царини гадок у сферу певності. Датування окремих картин «Мамаєвого» циклу XVII ст. (зокрема, 1667 р.[14]) не є безсумнівним. Найповніше відображають побут запорожців джерела 40-х — 70-х років XVIII ст. У них проступають риси людей, одягнених так, як і скрізь у тодішній Україні: кобеняки, свити, сорочки, штани помірної ширини, грубо шиті з дешевого сірого сукна. Траплялося й плахіття, забране в сусідніх ногайців і кримських чабанів. Приміром, у 1734 р. запорожці на чолі з Тимком Добриднем уночі пограбували ногайців у Великому Лузі, одного вбили; крім коней, зброї та грошей забрали

[14] Там же. С. 28–29.

смушки та овчини[15]. У січні 1757 р. запорожці в кримських чабанів отамана Девлета біля гирла р. Кінскі Води відібрали «чобит четири пары ношених, бурок пять, цена 5 руб[лей], сорочок три нових, малахай в 50 к[опеек]»[16]. Шаровари згадані як предмет особливої шани та ціни; їх теж бачимо серед козацьких трофеїв. У 1754 р. посвідчено вбивство і пограбування запорожцями кримського купця Алі-бека — «которое было на нем платье» забрали: «суконнои верхнеи кафтан, 2 малых кафтанчика, кумачные полукафтанья, 1 суконные *шаровары*, шелковой черной кушак, 1 суконную епанчу, пару рубашек, 1 нижнеи кафтан, с него рубашку — всего ценою на 250 левков турецких». Серед решти пограбованого згадані «24 куска бумазей» — бавовняної тканини, вовняні вироби — «2 куска стамету алова, еще ж стамету другова цвету два куска» та інше: «5 свитков золотого шнурка, пятнатцать кусков серого сукна». Пограбовані речі козаки не погребували вдягнути на себе: «платья убитого крымские купцы на казаках видели»[17]. Тобто шаровари кримського купця носив запорожець.

Мануфактурне сукно у XVIII ст. коштувало дорого, домоткане ж не завжди можна було купити. Як зауважив В. Ф. Зуєв щодо околиць Харкова у 1781 р., «одно вино и соль покупают [...] на наличныя деньги, прочее все на промен»; тож не важко здогадатися, що мандрівник мав труднощі з купівлею певних товарів[18]. Племінник Петра Калнишевського Йосип у вересні 1768 р. прохав свого дядька «прислать […] сукно якое хорошое, а мне крайне надобно на вовчую кирею для покритя»; власних же коштів у нього забракло. Про те, як одягався племінник кошового отамана, довідуємося з переліку майна, що лишилося по його смерті в березні 1770 р.: «свита білого сукна, гайбарак синій, сукном покритий, кожух простий чорний, кирея попелястого сукна, […] *обраня* старие зеление»[19]. Тобто маємо убрання, не шаровари. Убрання (переважно суконне) згадане як елемент одягу волинської шляхти наприкінці XVI ст.[20], інколи вельми коштовний: «бурнатное фалюндышовое, коштовало золотых

[15] Архів Коша Нової Запорозької Січі. Корпус документів. 1734–1775. Т. 1. Київ, 1998. С. 88.

[16] Центральний державний історичний архів України в м. Києві (далі — ЦДІАУК), ф. 229, оп. 1, спр. 44, арк. 1-а, 2, 21.

[17] ЦДІАУК, ф. 229, оп. 1, спр. 30, арк. 83.

[18] Путешественныя записки Василья Зуева от Санкт-Петербурга до Херсона в 1781 и 1782 году. Санкт-Петербург, 1787. С. 184.

[19] Петро Калнишевський та його доба. Збірник документів та матеріалів / Упор. В.В. Грибовський, В.І. Мільчев, І. Л. Синяк. Київ, 2009. С. 204, 210.

[20] Стратегії та ритуали конфлікту: шляхетський соціум Волині зламу XVI і XVII ст. Джерела та інтерпретації / Авторка досл. та упоряд. Н. Старченко. Київ, 2020. С. 188, 275, 392, 417, 442, 443, 447, 476.

три»[21]. Тобто убрання не завжди було дешевшим за шаровари. Поширення цього типу нижнього одягу в інших регіонах України за пізнішого часу не викликає сумніву, однак і не заперечує шаровари як прикмети запорозького стилю.

Козацький одяг не слід уявляти як однострій. Запорожці відрізнялися від решти українських козаків строкатістю вбрання та великим обсягом запозичень предметів матеріальної культури від тюркських сусідів. Це було притаманне всім козацьким спільнотам. Зокрема, козаки Сибірського козачого війська Російської імперії, оселені в межах сучасного Казахстану, носили бухарські халати, шаровари (інколи замість підштаників), нехтуючи «форменными принадлежностями»[22]. Одяг яїцьких (уральських) козаків ряснів предметами «татарського» походження: «Бешметом спершу називали сорочки традиційного крою, пізніше — довгий верхній одяг (інша назва — “татарки”). […] Звичним повсякденним одягом також були халати. Придбані в купців, які торгували з Середньою Азією, були строкатими й називалися “бухарськими”. Інший тип халату називали “чекмень”. Тюркські назви мали багато видів зимового одягу — “яргак”, “язям” та ін. Видами взуття були “ічиги” (чоботи з м’якої шкіри), “чувеки” тощо. “Теньгами” називали онучі, “байбаками” — теплі шкарпетки, пізніше валянки […] Папахи уральських козаків мали малиновий верх, що звисав і називався “тумак”»[23].

Отже, «Мамай» вбраний строкато й марнотратно, не так, як поспільство, що живе за законами зиску, ощадливості й зручності. Він — еталон стилю, на який взорувалися ті, хто вважалися запорожцями, лицарством і протиставляли себе посполитим, «гречкосіям», «мужикам». Не всяк козак міг дістати стільки сукна на шаровари, скільки його мало піти на пошиття «Мамаєвих» штанів. Запорозький стиль передбачав бучне марнотратство, далеке від «протестантської етики й духу капіталізму», ринкових настанов, що, звісно, не були історичною константою. На Запорожжі панував інший дух, байдужий (інколи ворожий) до ощадливості й накопичення багатств. Це засвідчує напис на картині:

В мене ім’я не одно, а єсть їх до ката[…].
А ти як хоч [мене] назови — на все позволяю,
Аби б тільки не крамарем, бо за те полаю[24].

---

[21] Там само. С. 417.

[22] *Катанаев Г.* Прииртышские казаки и киргизы Семипалатинского уезда в их домашней и хозяйственной обстановке (к вопросу о культурном взаимодействии рас) // Записки Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Омск, 1893. Кн. 15. Вып. 2. С. 12–16.

[23] *Дубовиков А.М.* Тюркский элемент в истории Уральского (Яицкого) казачьего войска // Казачество в тюркском и славянском мирах. Казань, 2018. С. 309.

[24] *Кулиш П.* Записки о Южной Руси. Т. 1. Санкт-Петербург, 1856. С. 191.

Картинний «Мамай» має кобзу або бандуру. Ногайцям і казахам належить інструмент із назвою «*кобиз»* або «*кил-кобиз»* (*кил* — волос, як і в слові *кекил*). Давній кобиз був смичковим, не щипковим, як «Мамаєва» кобза, що ближча до лютні. Ймовірно, лютнеподібний інструмент потрапив до України із Заходу в XVI ст., був припасований до місцевих смаків, збагатився приструнками й отримав місцеву назву — тюркську за походженням, відому, як вважають, ще з XIII ст.[25] На Волині «кобзу турецьку» згадано в 1562, 1570 і 1582 рр.; інші джерела того часу фіксують кобзу без зазначення походження, інколи разом з квінтарною лютнею[26]. Як розповідав нащадок запорожця Іван Россолода, «кобза […] скидаєтця на вагани, тілько вона кругліша і пузатійша, з кружечком посередині, з вузенькою ручкою, з дірочками на ручці і с срібними струнами. Довжини буде аршина півтора»[27]. Невідомо, коли в Україні з'явилася бандура, чия назва завдячує грецькій *пандорі*; втім, у першій половині XVIII ст. це був вельми поширений інструмент. Граючи на бандурі, струни не притискають до грифу, як на лютні; бандура має більше струн, іншу техніку гри. У XIX ст. вона потіснила кобзу, перебравши на себе її назву[28]. Хоч це і різні інструменти, однак їхні наймення стали синонімами:

Кобзо ж моя, дружино вірная,
Бандуро моя мальованая[29].

Крім кобзи, й бандури в козацькій Україні було багато інших музичних інструментів. Зокрема, послушник полтавського Хрестовоздвиженського монастиря Лука Яценко-Зеленський грав на бандурі під вікнами своєї коханої черниці дівочої обителі. Потрапивши на Січ у 1750 р., він зауважив тамтешній повсякчасний спів у супроводі гуслів, скрипок, цимбалів і барабанів. Причому гуслі він зазначав частіше за інші інструменти, а «вербову кобзу» згадав лише раз[30].

---

[25] *Конопленко-Запорожець П*. Кобза і бандура. Вінніпеґ, 1963. С. 52.

[26] *Безпалько В., Кузьмінський І.* Музичне повсякдення Волині (середина XVI — початок XVII ст.) // Текст і образ: Актуальні проблеми історії мистецтва. 2019. № 1 (7). С. 13–16.

[27] *Яворницький Д.І.* Запорожжя в залишках старовини і переказах народу. Вид. 3-тє, випр. та доп. Ч. 2. Дніпропетровськ, 2005. С. 14.

[28] *Конопленко-Запорожець П*. Кобза і бандура. С. 26–31.

[29] *Кулиш П*. Записки о Южной Руси. Т. 1. С. 187.

[30] Архімандрит *Леонтій (Лука Яценко-Зеленський)*. Подорожі на Запорозьку Січ 1749–1750 і 1751 рр. / Упор. В. Грибовський, В. Мільчев. Київ, 2012. С. 13, 39–41.

Різниця між кобзарями й бандуристами зникла ще до початку XX ст., втім, у давнину їхній репертуар різнився. Європейська лютня була аристократичним інструментом, призначеним для творів високого стилю; розвагам слугували простіші інструменти, як-от докласична гітара. У музичному трактаті Міхаеля Преторіуса (1619) згадано пониження соціокультурного рівня застосування квінтарної лютні: «в Італії шарлатани та блазні використовують [її] для простих награвань, супроводжуючи свої вілланели та інші вульгарні, клоунські пісні»[31]. Схоже на те, що кобза в козацькій Україні, на відміну від більш демократичної бандури, початково слугувала для музичного супроводу співу творів високого стилю — дум. Зважмо: найголовніша збірка поезії Тараса Шевченка має назву «Кобзар», що більше відповідає її епічному пафосу, ніж розважальний (початково) репертуар бандуристів. Знавець історії української музики О. А. Кошиць поділив історичні пісні часів українського козацтва на власне *пісні*, що «мають рівноскладовий, строфічний характер і в них перший вірш є зразком для решти, через те мельодія панує над словом та його наголосом: мельодія, виливши сь в першому вірші, залишається незмінною і в решті віршів, так само як і ритм», та думи — «вільний і мельодійний речитатив, імпровізація з мельодійними заключеннями на кінцях періоду у формі фіоритур». Дослідник зауважив, що «самі кобзарі, що співають ці думи, називають їх "Думами", "Плачами", "Козацькими" або "Лицарськими піснями", бо вони є витвір козаччини та літопис її героїчного чину»[32]. Отже, дума є «мельодійний речитатив, де слово панує над музикою. Але стрункість загальної форми досягається поділом на періоди […] певною мельодійною фігурою-фіоритурою. Вони побудовані на спеціяльній українській скалі (мінор з побільшеним IV і VI ст[упенями]), повні орієнтальних мелізматичних прикрас, які надають їм великої імпресивности. Музичне коріння їх криється в голосінні по померлих праісторичної давности. Дуже трудні до виконання і недоступні через те широким масам співаків. Утворювалися самими учасниками оспіваних подій за зразками спершу пісенними, а далі літературними. Форма їх оригінальна яку не подибуємо у жадного народу. Співались під акомпанемент "бандури", щипкового інструменту з 12–23 струнами, азійського походження»[33].

---

[31] Цит. за: *Безпалько В., Кузьмінський І.* Музичне повсякдення Волині… С. 14–15.

[32] *Кошиць О.* Про українську пісню й музику. Із серії докладів на українські теми, що були влаштовані Департаментом Східно-Европейських мов Колюмбійського університету з У.Н. Союзом в Америці 1941 року. — Вінніпег: Видання «Організації культурно-освітніх працівників ім. О. Кошиця в Канаді», 1942. С. 12.

[33] Там само. С. 14.

Звернімо увагу на зазначену О. А. Кошицем мінорну тональність співу думи. Як відомо, чіткого розмежування мажору й мінору досягли віденські класики в другій половині XVIII ст.; в епоху Бароко не було сталої диференціації, а ще раніше панувала діатонічна система (недиференційований мажор-мінор з мажорною домінантою). Діатонічне налаштування бандури зберігалося аж до початку XX ст. Автором сучасної хроматичної концертної бандури вважають Олексу Корнієвського. Удосконаленням бандури займався й Василь Ємець, чий концертний інструмент (робота київського майстра Антона Паплинського, що мала 12 басків і 22 приструнки) став зразком для масового виробництва бандур у Чехословаччині в 1920-х роках і згодом у Галичині. Пізніше В. Ємець довів число струн до 62, щоб досягти 5 повних хроматичних октав[34]. Можливості ж давніх діатонічних бандур були обмежені кількістю струн та їх налаштуванням. Звісно, стосовно співу дум у XVI–XVII ст. зарано говорити про натуральний чи гармонійний мінор. Можливо, виконання думи отримало більшого мінорного присмаку в XIX ст. Утім, наявність у кобзи ладів (ладкова кобза) як на лютні дозволяла досягти хроматичного строю. Отже, в давнину думі більше пасувала кобза, ніж бандура.

За висновком музикознавця Ф. М. Колесси, «вже в початках XVIII ст. кобзарі перестають творити нові думи: ні однієї події з XVIII ст. не оспівано в думах. У XIX ст. думи щораз, то більше забуваються, тип кобзарів переводиться»[35]. Однак історична пісня як жанр продовжує існувати та збагачується новими темами й виражальними засобами. Гайдамаччина, руйнування Запорозької Січі, Задунайська Січ, Чорноморське козацьке військо, занедбання козацької волі й насування кріпацтва виходять на перший план у піснях XVIII — початку XIX ст.[36] Настрій картин «Мамаєвого» циклу суголосний кобзарському співу попередніх століть, що мав відзначене О. А. Кошицем «коріння […] в голосінні по померлих праісторичної давности». Цей архаїчний шар культури слід мати на увазі, споглядаючи картинних «Мамаїв».

Ногайці співали свій епос під акомпанемент смичкового кил-кобизу і щипкової домбри. Ногайська музика пентатонічна, тобто перебуває в геть іншому культурному просторі стосовно української та й загалом, європейської. Зауважені Кошицем «орієнтальні мелізматичні прикраси», імо-

---

[34] *Мішалов В.* Спогади про зустрічі з бандуристом Василем Ємцем // Синергія виконавця і слухача в кобзарсько-лірницькій традиції: Збірник наукових праць науково-практичної конференції з міжнародною участю (Київ–Харків, 6 червня 2020 р.) / упоряд. К.П. Черемський. Харків-Київ, 2020. С. 139.

[35] *Колесса Ф.М.* Музикознавчі праці. С. 53.

[36] *Григор'єв-Наш (Н.О.).* Історія України в народних думах та піснях. Київ, 1993. С. 160–201.

вірно, стосувалися варіацій у межах діатонічної гамми, адже пентатоніка взагалі не має напівтонів, тож українська й ногайська музичні культури належать до різних тональних систем. Струни кил-кобизу сплітали з кінського волосу; домбра мала жилаві струни (виготовлені з ягнячих кишок), як і більшість давніх хордофонів, а струни європейської лютні робили з шовкових ниток. Український фольклор знає бандуру із золотими струнами[37]; Іван Россолода говорив про срібні струни кобзи[38]. Звісно, це метафора, адже масове виробництво металевих струн з’явилося лише в XIX ст. З другої половини XVII ст. для витонченої лютні виготовляли струни на шовковій основі, обмотані тонким мідним посрібленим дротом[39]. Можливо, саме ці дорогі струни мав на увазі І. Г. Россолода. Теперішні ногайські співці *джирау* (йырау) грають переважно на домбрі з синтетичними струнами, як і на класичній гітарі. Зважмо, цей широко знаний інструмент отримав завершеного вигляду лише в другій половині XIX ст., а в деяких картинах у руки «Мамая» вкладено гітару замість кобзи чи бандури[40]. Твір сучасного співака й композитора Арсланбека Султанбекова «Домбира» став знаковим для ногайців і вельми популярним у Казахстані й Туреччині. Отже, кобиз давніший за домбру, адже на пізніші інструменти поширювали його назву. Так сталося не лише з лютнею в Україні, названою кобзою, але й гармошкою, що її кубанські ногайці називають кобизом[41]. Звук кобизу суголосний урочистому співу епосу. А.-Х. Ш. Джанібеков відносив «кобизні пісні» (кобыз йырлары) до окремого жанру — «з жалем і плачем», утім, відзначав їхню близькість до ногайських «козацьких пісень» (казак йырлары), яким притаманна увага до тих, хто змагався з недолею зі зброєю в руках[42]. Домбра ж гарна для виконання ліричних і ліро-епічних пісень. А лірика — молодша за епос *(Мал. 5)*.

---

[37] *Кулиш П.* Записки о Южной Руси. Т. 1. С. 192.

[38] *Яворницький Д.І.* Запорожжя в залишках старовини і переказах народу. Ч. 2. С. 14.

[39] *Зут Й.* Справочник по лютне и гитаре. Москва, [без дати]. С. 20.

[40] Бушак С. Козак Мамай: Феномен одного образу...С. 184, 182.

[41] *Капаев И.* Ногайские мифы, легенды и поверья. Опыт мифологического словаря. Москва, 2012. С. 243.

[42] *Джанибеков А.-Х. Ш.* Соьз казнасы / Сокровищница слов. Москва, 2019. С. 504–507.

Мал. 5. Казахські кобиз (ліворуч) і домбра (праворуч). Світлина 1930-х років

Загальнотюркська традиція вважає творцем кобизу і першим співцем епосу міфічного діда Коркита (Коркут-ата). Дві струни кобизу, сплетені з 104 кінських волосин, мали густий, повний обертонів, тужливий звук. За свідченням П. Сумарокова (1803), кобиз у Криму був схожий на «перевернуте дуло або міх з такою ж порожниною, з двома товстими струнами й багатьма біля грифу брязкальцями»[43]. Як стверджує ногайський письменник І. С. Капаєв, кобиз виготовляли з соснового дерева; корпус (шанак), що нагадував широку чашу, робили з деревини груші. Легендарний Коркит зробив шанак зі шкури верблюдиці, деку — з рога козла, сплетений волос хвоста жеребця правив йому за струни. «Коли він уперше заграв на кобизі, птахи в леті завмирали, люди, олені спільно з левами й вовками разом збиралися послухати. Тоді навіть вітер стихав»[44]. Картини

[43] *Сумароков П.* Досуги крымского судьи или второе путешествие в Тавриду. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1803. С. 183.

[44] *Капаев И.* Ногайские мифы, легенды и поверья… С. 243–244.

«Мамаєвого» циклу випромінюють схожий образ цього степового Орфея. Ногайці вважали виконавця епосу не простою людиною, а *бакси́* (бакши) — шаманом, посередником між живими й мертвими; смичок кобизу нагадував бойовий лук, здатний обривати життя; його кобиз — священний. Співець епосу урочисто оповідав про богів і героїв, занурював живих у світ мертвих, причащав до того, що виходило за межі повсякдення. Епос знає тільки мертвих героїв, адже лише незвичайна смерть посвідчує героя. Епічний спів увічнює діяння героя як взірець для розмежування добра і зла, слави і ганьби. Епос упорядковує світ живих, без нього все перетворюється на хаос і зникає в невідомості *(Мал. 6)*.

Мал. 6. Поклик предків.
Ногайський художник Алібек Койлакаєв

Кобиз у руках бакси не народжував трагедії з духу музики, бо трагедія, як і лірика, — молодші за епос; смерть героя не трагічна, а епічна. Принаймні у світі архаїки, де те, що згодом стало мистецтвом і літературою, існувало в нерозділеному стані міфу, що розкривався в епосі. Мистецтво й література в елітарній культурі мали своєю недиференційованою паралеллю багатошарову анонімну синкретику, що її в XIX ст. назвали фольклором на позначення низових, позаелітних форм культури, які зберігали в собі залишки архаїки, втім, вбирали в себе й адаптували під себе різночасові відблиски елітарної культури[45]. Цю низову багатошаровість у XIX ст назвали фольклором. Літературознавство

[45] *Жирмунский В.М.* Проблема фольклора // Жирмунский В.М. Фольклор Запада и Востока. Сравнительно-исторические очерки / Сост. Б.С. Долгин, С.Ю. Нелюдов. Москва, 2004. С. 40–57.

відносить міф до царини фольклору, тобто передісторії літератури, лишаючи пов'язані з ним обряди й звичаї «релігії як окремій, осторонь розташованій області»[46]. На відміну від авторського твору, що постає перед слухачем (глядачем, читачем) опосередковано, в часовій чи просторовій дистанції, фольклорний твір передбачає живий контакт виконавця і слухача. Виконавець не є автором виконуваного твору; він «не є ні рецитатором чужих творів, ні декламатором, який точно відтворює чужий твір, […] а вносить в те, що він чув, свої зміни. Хай ці зміни будуть іноді геть незначними, […] відбуваються з повільністю геологічних процесів, важливий сам факт змінюваності фольклорних творів порівняно з незмінюваністю творів літературних. Ці ж зміни відбуваються не випадково, а за певними законами», — писав В. Я. Пропп[47]. Фольклорний текст після запису й публікації стає літературним фактом і надалі функціонує інакше, втративши зв'язок зі своїм соціально-історичним середовищем. На його основі постають новотвори, чиї автори, стилізуючи їх під старовину, втім, керовані інтенціями сьогодення, накидають їй анахронічні проекції й тим спонукають служити невластивим прагненням, іменем мертвих «освячують» діяння живих, нібито з їхнього заповіту. «Винайдення традиції» простежується й на прикладі картин «Мамаєвого» циклу, позначених авторською стилізацією; на них гаснуть важливі деталі, руйнується зв'язок між елементами зображення і втрачається історичний підтекст. Тож, на картини «Мамаєвого» циклу можна поширити висновок В. Я. Проппа про дві форми фольклору: власне, «фольклор, індивідуально ніким не створений, виниклий у доісторичні часи в системі певного обряду або інакше і збережений в усній передачі до наших днів. Другий випадок — явно індивідуальний твір новітнього часу, що обертається як фольклор»[48]. Сферу побутування картинних «Мамаїв» слід трактувати так само, як і фольклор: у динамічному зв'язку з живим середовищем.

Як і картина «Козак Мамай», епос не є ні реалістичним відбитком, ні грою довільної фантазії, а лише позначенням ідеального образу й розкриттям його в таїнстві посвячення (ініціація), обряді, що символізує вмирання і народження в новій якості. Звісно, йдеться про первинний смисл, захований під пізнішими нашаруваннями або забутий у пізнішій передачі фольклору. В архаїчні часи це таїнство належало лише чоловікам. У більшості домодерних суспільств існували чоловічі спілки, куди не допускали жінок, бо жінка уособлювала сімейний простір — впорядкований і захищений, а тому звичайний. Надзвичайне ж було там, де

---

[46] *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. Москва, 1998. С. 10.

[47] *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. Москва, 1976. С. 23.

[48] Там же. С. 25.

чоловіки наражали себе на смертельний ризик, завдяки чому підвищували свою соціальну вагу. За твердженням німецького історика культури Генріха Шурца, гуртування чоловіків у спілки було спрямоване на захист сімейного простору від зовнішньої загрози, гарантування міцності сім'ї й пов'язаної з нею спадщини. У чоловічих спілках початок таїнства зібрання позначав звук якогось музичного інструменту; жінки чимдуж швидше тікали за межі його чутності, зачинялися в сімейних хижах, «інакше вони захворіли б»[49]. Сенс ініціації в чоловічій спілці полягав у тому, щоб відокремити хлопчика від матері й перевести його у світ чоловіків. Посвячуваного піддавали болісним випробуванням, побиттю, приниженню, кпинам, запамороченню від алкоголю — це символізувало смерть. Тому, хто торкався смерті й оживав, себто народжувався в новій якості, сповіщали священні міфи, що окреслювали зразки поведінки та будову своїх суспільств[50].

У ногайців спів епосу був справою лише чоловіків. Жінці не личило перебувати в їхніх зібраннях і виявляти обізнаність у репертуарі джирау[51]. Самé наймення *ногай* початково стосувалося чоловіків, не жінок, дітей і хлопців, які не пройшли посвячення. Ця назва походила від пратюркського слова, що нероздільно позначало вовка і пса. Посвячення символізувало переродження хлопця на хижака, воїна-здобичника. Дж. де Плано Карпіні (XIII ст.) посвідчив розповідь про фантастичну країну, в яку прийшли «татари» Чінгіс-хана: її мешканці, жінки, мали людську подобу, а чоловіки — собачу; татари, мовляв билися з цими «псами» і ледве їх здолали[52]. Цих «псів» слід розуміти саме як чоловічу спілку, що становила основу військової групи на кшталт «князь і його дружина» (=хан і батири). Російський етнограф Ґріґорій Потанін у 1879 р. записав на Алтаї схожий переказ про чоловіків із собачими головами, яких звуть *нохой-ерте* (пси-чоловіки), а їхні «жінки мають звичайний вигляд і є гарними»[53]. Тюркські герої народжувалися від зв'язку людини з фантастичною істотою в дикій глушині. Дітьми вони зростали там; їх годувала вовчиця своїм молоком; там вони знаходили собі товаришів,

---

[49] *Schurtz H.* Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. Berlin, 1902. S. 220.

[50] *Грибовский В. В.* Концепция волшебной сказки В.Я. Проппа и проблема историзма ногайского эпоса // Материалы III международной научно-практической конференции «Ногайцы XXI век. История. Язык. Культура. От истоков — к грядущему». Черкесск–Карачаевск, 2019. С. 7–21.

[51] *Черкесова А.А.* Современные записи эпоса об Эдиге // Эдиге: Ногайская эпическая поэма. Москва, 2016. С. 465.

[52] *Джиованни дель Плано Карпини.* История Монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Москва, 1957. С. 42.

[53] *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии… С. 322.

вчилися чаклунству, «перетворювалися» на звірів, щоб полювати й рушати за здобиччю в людські поселення; врешті-решт одружувалися на ханській доньці й ставали правителями[54] *(Мал. 7)*.

Мал. 7. Коркит-ата. Ногайський художник Алібек Койлкаєв

Наймення вовка чи пса криється в назвах деяких тюркських народів та їхніх правителів. Фольклор багатьох народів світу містить відголоски прадавніх посвячень у різноманітних хижаків (вовк, ведмідь, барс, «витязь у тигровій шкурі» тощо). Їхній обрядовий і соціальний смисл давно втрачений; зосталися уламки сюжетів у казках, що нашим зарозумілим сучасникам здаються вигадками для дітей. Утім, жодна розповідь так не програмує особистість, як казка, почута в дитинстві. Тож міф, попри наше легковаження ним, лишається в силі, часом непомітній і підступній, коли немає надійного провідника-бакси́.

[54] Там же. С. 195–203.

Самовидці XVI — початку XIX ст. свідчили, що кримськотатарські й ногайські юнаки вдягались не так, як старші чоловіки. З вбрання було важко розібрати, хто є мурзою, а хто пересічним татарином. Одяг же парубків вирізнявся чудернацькою строкатістю й пишнотою; вони носили «черкеську папаху», як і «черкеси, поляки та козаки»[55]. Парубкам брили голови, лишаючи на маківці чуби, закручені за вухо. Бороди відпускали в 40 років; тоді наставав час ретельного дотримання настанов ісламу. Чоловіків поділяли на безбородих, чорнобородих і білобородих. Безбороде парубкування припиняли з одруженням, утім, воно могло тривати і після 40 років, як-от у кримських чабанів, серед яких траплялися сивовусі парубки (біологічний і соціальний віки не тотожні)[56]. Парубоцький стиль передбачав задерикувате розбишацтво і надмірний ужиток алкоголю. Хоч Коран і забороняв вино, втім, пиття *бузи* (хмільний напій з проса чи рису) й *аракі* (горілки) на бучних бенкетах вважали «звичаєм Чінгісхана», шанованим не менше за мусульманські приписи. Юнацтву вибачали пиятику й бешкети; до такого «молодецтва» інколи вдавались і чорнобороді, втім, вони наражали себе на осуд за невідповідну віку поведінку[57]. Операції з волоссям голови позначали вікові класи в історії багатьох народів світу. Різної форми чуби на бритій голові хлопчиків і юнаків знані в балканських народів (зокрема, албанців), давніх слов’ян, на Кавказі й Центральній Азії.

За свідченням Г. де Рубрука, «татарські» чоловіки вибривали собі на маківці чотирикутник, з передніх країв голови голили скроні, а на маківці лишали пасмо волосся, що напускали до брів[58]. «Голови голять повністю, *за винятком дітей та значних осіб*, тобто цариків, або мурз. Ці залишають собі на маківці голів чуби, котрі закручують довкола вуха», — писав щодо «татар» Кримського ханства О. Гваньїні в XVI ст.[59] Це також посвідчено в приазовських ногайців на початку XIX ст.[60] й адигських

---

[55] *Паллас П.С.* Наблюдения, сделанные во время путешествия по южным наместничествам Русского государства в 1793–1794 годах. Москва, 1999. С. 149.

[56] *Грибовський В.В.* Коші кримських чабанів у XVI–XIX ст.: риси подібності до запорозького козацтва // Гетьманська Україна між Польщею, Росією та Туреччиною / Упор. І.І. Кривошея, Є.М. Луняк. Ніжин, 2019. С. 255–272.

[57] *Грибовский В.В.* Буза, водка и кофе в мужском пространстве крымскотатарского города (конец XVIII–XIX вв.) // Средневековые тюрко-татарские государства. Казань, 2019. № 11. С. 43–59.

[58] *Джиованни дель Плано Карпини*. История Монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Москва, 1957. С. 99.

[59] *Гваньїні О*. Хроніка європейської Сарматії / Упор. та пер. з польськ. о. Юрія Мицика. 2-ге вид., доопрац. Київ, 2009. С. 698.

[60] *Корнис П*. Краткий обзор положения ногайских татар, водворенных в Мелитопольском уезде Таврической губернии // Телескоп: Журнал современного просвещения, издаваемый Н. Надеждиным. Ч. 33. Москва, 1836. С. 19.

народів Кавказу[61]. У ногайців Північного Кавказу стригти голову хлопчика доручали його дядькові, братові матері; він вистригав чубчик-кекил; потому святкували *бас кетеру той* (свято першого стриження)[62]. Чуб на голові ногайських батирів називали *айдар*, його покривали шапкою сірого кольору — *боьрк*, що її назва походить від *боьри* — вовк. Вирвати айдар означало скривдити, зневажити, підірвати основу життя (порівняймо з втратою сили біблійного богатиря Самсона, остриженого Далілою), бо, як вважали, в ньому живе дух Оьрей, що живить силу батира[63]. Зв'язок шапки-бирки, айдара-чуба і здобичницького життя відображений в ногайській пісні, де мати каже синові:

Зніми, синку, шапку,
Подивлюсь на твій айдар,
Якщо не матимеш відігнаної худоби,
Вирву твій айдар,
Якщо матимеш багато відігнаної худоби,
Пеститиму твій айдар[64].

Етнографічні матеріали Північного Кавказу й Центральної Азії другої половини XIX — першої половини XX ст. не посвідчують такого маркеру статево-вікової стратифікації, як кекил або айдар, втім, промовляють, що у віці близько 7 років хлопчику збривали чубчик, і відтоді голова юнака, чоловіка мала бути всуціль голеною[65]. Цей звичай устійнився й серед ногайців Північного Кавказу під дією ісламу, що витіснив або адаптував під себе домусульманську обрядовість. С. Ш. Гаджиєва, зауваживши повне гоління голови, зазначила також: «Залишання волосся на маківці, вочевидь, є давньою традицією ногайців, що поширювалася на чоловіків всякого віку»[66].

Дослідниця історії ногайського одягу Фатіма Канокова розпізнала на картині «Козак Мамай» ногайську «князівську шапку» — *мырза боьрк*[*]. Ця гарбузоподібна шапка складалася з сегментів на основі козячої шкіри,

[61] *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. Санкт-Петербург, 1996. С. 89.

[62] *Капаев И.* Ногайские мифы, легенды и поверья. Опыт мифологического словаря. Москва, 2012. С. 123.

[63] Там же. С. 17–18, 133.

[64] Там же. С. 18 (наведено фрагмент запису Тагіра Акманбетова, перекладений російською І. С. Капаєвим, з його варіанту — цей переклад українською).

[65] *Гаджиева С.Ш.* Материальная культура ногайцев в XIX — начале XX в. Москва, 1976. С. 115.

[66] Там же.

[*] Моє листування з Ф.Ю. Каноковою від 23 квітня 2020 р.

висушеної на спеціальній формі; шапку оторочували різнобарвним оксамитом, шви покривали галуном або шнуром, низ оздоблювали хутром. Щоб надати опуклого вигляду цій складній конструкції, простір між основою і сукном заповнювали вовною. Крім шапки цього типу, ногайці Північного Кавказу мали й простіші головні убори — *боьрк*, шиті з тканини й хутра (овчина, каракуль)[67] *(Мал. 8)*.

Мал. 8. Значний ногаєць. Гравюра за малюнком Даніеля Шлаттера, 1830 р.

Шапка *мырза боьрк* позначала не тільки мурзу чи знатного ногайця, але й статусну претензію в молодіжних ватагах, що поставала зі складної гри і створювала основу для більш «дорослих» військових спільнот. У чоловічих спілках Центральної Азії існувала стала номенклатура рангів: на чолі стояв *агабій* (варіанти: бек, бобо та ін.), який мав знаки влади — хустку, кільце або інший прикметний предмет, що називався *мухр* («печатка»). Його помічником був *ясовул*, який відповідав за порядок; у великих спільнотах були ще *казій* (суддя) та *раїс* (писар)[68]. Г.П. Снесарьов за типову для Середньої Азії чоловічу спілку вважав групу однолітків з нежонатої чоловічої молоді; це, на його думку, був

[67] *Канокова Ф.Ю.* Искусство ногайцев: эволюция художественно-образной целостности: Автореф. дис. … докт. искусствовед. Нальчик, 2019. С. 28–29.

[68] *Снесарев Г.П.* Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте… С. 159–160, 168, 174–177.

«мініатюрний загін», призначений для виховання, вироблення звички до організації й підготовки молодих людей для участі у війнах[69]. Зазначена структура (очільник, ясовул, суддя, писар) простежується в усіх козацьких спільнотах, зокрема, і в запорозькій. Зовнішні атрибути пов'язаних з нею статусних позначень простежуються в російських розбійницьких ватагах. Приміром, курський розбійницький отаман вирізнявся таким «офіційним нарядом»: на плечах носив опанчу блакитну («лазоревая»), на голові — «шапку-туркменку», оторочену хутром, з високою і вузькою червоною тулією, на ногах — жовті узорчаті чоботи з м'якого сап'яну й гострими носками на срібних підковах. Зі зброї він зазвичай мав лук, зроблений з волових рогів та спис розписний. Навіть коли ватага була пішою, отаману личило їхати на коні верхи[70] *(Мал. 9)*.

Мал. 9. Туркмен Північного Кавказу. Гравюра Х.Г. Ґейслера, кінець XVIII ст.

Лідер парубоцької ватаги мусив робити для її членів більше, ніж кожен з них поокремо: влаштовувати бенкети, сплачувати за товаришів на базарі, організовувати «набіги» на сади й городи, що односельці сприймали як молодецьку гру, хоч інколи й дошкульну. Повноваження лідера тривали впродовж певного сезону, інколи довше, але в жодному разі не були закріпленими за однією особою і не успадковувалися[71]. Кожна ватага мала місця зборів або будинок, куди не допускали жінок; тут приймали гостей з інших кишлаків та чужинців, що, за висновком

---

[69] Там же. С. 176.

[70] *Зорин А.В., Шпилев А.Г.* «Кудеяры» и «воропаны». Курские разбойники XVIII — первой половины XIX веков // Страницы истории Курского края. Т. 2. Курск, 2019. С. 153.

[71] *Снесарев Г.П.* Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте… С. 169, 179.

Г. П. Снесарьова, становило характерну рису чоловічих спілок[72]. Основу групування складав статево-віковий принцип: збиралися однолітки — *джури*[73].

Прикметою чоловічих спілок був спільний бенкет з ужитком алкоголю, включеним до складної статусної гри, що формувала репутацію кожного її учасника, безвідносно до його походження, впливу й статків сім'ї. На початку XX ст. в напівкочових узбеків з осені до весни збиралися молодіжні ватаги *шерда* (şerdə), що традиційно складалися з 40 осіб (чи близько того). Члени ватаги, *чура* (çura), обирали з-поміж себе головного, його звали *бій*, двох *аталиків* — правого (on) і лівого (сэр), заступників бія, а також *ішик-агу* — «начальника місця», *ясаула* — виконавця розпоряджень і виночерпія (*kasegyl*). Бій визначав місце зібрання — *міхман-хана* (хата для гостей), час зібрань, розмір внесків. Зібрання починали увечері; на почесне місце сідав бій, праворуч нього — правий аталик, далі — ішик-ага, біля дверей — ясаул. Навпроти бія за 4–5 кроків стояла велика корчага з вибродженою бузою і велика чаша; біля неї — виночерпій; чура сідали вздовж стін. Ішик-ага знаком сповіщав про готовність бузи виночерпію, котрий розливав пінявий напій у чашу, подавав її бію, той відмовлявся й пропонував випити виночерпію, другу пив сам, потім — правий аталик і далі по колу, закінчуючи лівим аталиком. Чашею кружляли під невимушену бесіду й жарти. Однак всі стежили за знаками ішик-аги. Першим правилом у зібранні було випити повну чашу на одному диханні без пролиття вмісту. Значення мала поза, в якій сиділи: підібгавши ноги під себе; змінити позу, як і залишити приміщення, можна було лише з дозволу ішик-аги. Хто виявляв ознаки сп'яніння (галасував, лаявся, втрачав пильність щодо знаків ішик-аги), на того чекало покарання, виконуване ясаулом. Ішик-ага мусив виявляти дотепність і винахідливість у визначенні покарань, що мали викликати сміх, хоча й могли бути вельми болісними та принизливими для покараного (обливання водою в холодну пору року, прив'язування до дерева, побиття нагайкою тощо). Від ішик-аги також залежав прийом нових членів питущої ватаги за сплату внесків[74]. Що особливо прикметно, традиція таких зібрань та їхні звичаї мали назву «*яса»* або «*юсун»*, що їх вважають однокорінними і пов'язують з давньомонгольським словом зі значенням: «стрій», «лад», «порядок»[75]. Слово «ясовул» належить до того ж кореня; назви очільників ватаги та осіб, відповідальних за специфічні функції, могли різнитися, але за порядком завжди наглядав ясовул.

---

[72] Там же. С 191.
[73] Там же. С. 158.
[74] *Гаврилов М.Ф*. Остатки ясы и юсуна у узбеков. Ташкент, 1929. С. 4–7.
[75] Там же. С. 1.

На тих самих засадах гуртувалися юнаки й молоді чоловіки в киргизів у ватаги *жоро бозо*. Бій, обраний лідер групи, визначав чергу підготовки бенкетів членами групи — *жоро*. Той, кому випадала ця честь, виносив зі своєї юрти пожитки, в центрі ставив вагани для бузи — *жатаган*, довжиною до 2 м, два великі казани по краях, якими зачерпували бузу з ваганів, одну велику (близько 1,5 л) і багато малих дерев'яних чаш. Під час бенкету сідали згідно з рангами: *бій* — на почесному місці навпроти входу, *он аталик* і *сол аталик* — праворуч і ліворуч від нього, біля дверей — два *ешик аги*, тут же, лежачи — *ерке бала*; *кӧл бӧгӱ* та *кесе гӱл* (виночерпій) — у центрі, біля казанів з бузою. Порядок пиття теж відповідав рангам і передбачав вигуки бойового гасла; велика чаша йшла по колу під жарти, пісні й оповідки. Порушників порядку карали штрафними дорученнями, як-от упіймати муллу, привести його в юрту й напоїти бузою, або штрафним внеском. Кожний перехожий міг зайди сюди й попрохати бузи, приймаючи роль *саламчи*; його приймали з дозволу *бія* після кпинного випробування. Цикл завершував *бійлик жоро бозо* — особливо бучний бенкет, що його влаштовував бій; до багатого частування тут додавалися перегони на конях, боротьба та інші змагання, в яких міг взяти участь будь-хто, не лише члени зібрання. Зібрання вважали вдалим, коли до нього входило 40 осіб[76]. «Вийшовши з юрти, де відбувався бенкет, — підсумовував Г. Н. Сімаков, — її учасники мали змогу *забути про свою причетність до цього зібрання*. Втім, це були об'єднання, що на досить тривалий період *згуртовували чоловіків* того чи іншого аїла й *протиставляли себе жіночій частині населення*, непосвяченій молоді й дідам»[77].

Схожі зібрання були і в кочовиків-калмиків. П. С. Паллас описав і подав матеріал для гравюри про вечірні зібрання молоді в юрті значного калмика. Гравець на «лютні» (luth) сидить поруч свого побратима (amant), позаду нього — юнак, оголений до пояса. Один з товаришів пустився в танок. Іншому юнакові, схоже на те, відмовили в товаристві; він вткнувся в ноги жінці (вірогідно, своїй матері), яка сидить біля ламаїстського божника[78] *(Мал. 10)*.

---

[76] *Симаков Г.Н.* Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX — начале XX в. Историко-этнографические очерки. Ленинград, 1984. С. 162–166.

[77] Там же. С. 167.

[78] *Pallas Peter Simon*. Voyages chez les peoples Kalmouks et les Tartares. Berne, 1792. P. 367.

Мал. 10. Вечірні посиденьки в юрті знатного калмика, з грою на «лютні» й танцями. Ілюстрація з видання: *Pallas P. S.* Voyages chez les peoples Kalmouks et les Tartares. Berne: Chez la Société Typographique, 1792

На момент етнографічного документування чоловічі зібрання на кшталт *шерда* і *жоро бозо* перетворилися на дозвіллєву практику, тобто становили пізню форму інституту, що втратив багато колишніх функцій. Наявність чіткої ієрархії, жорстких правил і ритуалів вказує на те, що ці зібрання колись мали цілком тверезе призначення. Хмільний бенкет у чоловічій групі передусім був засобом її гуртування, а не самоціллю.

Символом гуртування була спільна чаша, якою кружляли під час чоловічої трапези. Залишки схожих звичаїв зафіксовані в Криму в першій половині XIX ст.[79] Їх відповідники (великі *кру́жки* для спільного пиття хмільного і рясно оздоблена *обчиська* люлька для колективного куріння) були і в запорожців[80]. Схожі ритуали спільного вживання їжі стосувалися й актів побратимства, навіть коли вони були зведені до рівня звичайного знайомства. У кримських татар на початку XIX ст. ще був звичай, згідно з яким господар і гість їли суп-чорбу з однієї чаші «по-братерському»[81].

Отже, виниклі на добровільній основі, відкриті до прийому кожного приходька, чоловічі спільноти не були егалітарними, бо мали розгалужені ранги із закріпленими звичаєм функціями. Ці ранги, як і спільнота, в якій вони були чинними, мали обмежений термін дії — здебільшого сезонний. Все, що діялося під час зібрань (з рангами включно), підлягало забуттю по їх закінченні; нові зібрання починалися з нової конфігурації, хоч і на старих, вельми архаїчних засадах. Засадничою прикметою слід вважати те, що гуртування в них було суто добровільним, а статусні позиції (державні, громадянські) членів спілки втрачали чинність. У такого типу спілках не існувало жодного іншого спонукання, крім того, що виникало на реципрокній основі, тобто на ґрунті відносин дар / віддарювання, взаємності.

Згідно з Б. К. Маліновським, найголовнішим мотивом дарування є *шанолюбна демонстрація майна і влади*; не завжди, але переважно акт дарування становить вираз *зверхності того, хто дає, над тим, хто приймає*[82]. Дарунок обов’язковий для прийняття, як і обов’язкове віддарювання; міра віддяки визначає статуси учасників дії[83]. Примус тут, радше, є винятком, ніж нормою[84]. Ідеться про первинні форми соціального рангування — недержавне, позадержавне або додержавне лідерство, що могло мати далекосяжну політичну перспективу. Якого б наївного і безкорисливого вигляду не набували церемонії обміну дарунками і послугами в чоловічій спілці, вони були нескінченно далекими від простецького альтруїзму. Це було *постійне змагання* за володіння більшим,

---

[79] *Данилевский Г.* Письма из степной деревни // Библиотека для чтения, журнал словесности, наук, художеств, промышленности, новостей и мод. Т. 104. Санкт-Петербург, 1850. С. 260.

[80] *Яворницький Д.І.* Запорожжя в залишках старовини і переказах народу. Ч. 2. С. 13, 43.

[81] *Сумароков П.* Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 г. С. 50.

[82] *Малиновский Б.* Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Пер. с англ. Москва, 2004. С. 184–185.

[83] Там же. С. 113.

[84] Там же. С. 119.

ніж просто річчю, а саме: престижем, впливом, владою, правом розпоряджатися життям інших людей. Будь-яка річ, пущена в дарообмін, становила інструмент отого змагання. Г. Шурц, котрий виокремив чоловічі спілки як первинну форму політичної організації, окреслив основний важіль влади архаїчного лідера: щоб зберегти повагу свого оточення, він має робити подарунки й послуги; недостатньо накопичувати й зберігати скарби, їх слід витрачати на те, щоб здобувати друзів та прибічників[85]. Згідно з Г. Шурцом, політична влада поставала з чоловічих гуртів на кшталт «князь та його дружина». Головними ж героями степового епосу були хан і батири. Степ довго (подекуди до початку XX ст.) не був охоплений державною регуляцією. Тут лишалися в силі архаїчні товариства, де не шанували ані спадкові ієрархії, ані статки, ані правові норми. Все це зникало з бриттям волосся на голові й з'являлося в новій конфігурації, з гри випадку, і щоразу знову.

Регулятором чоловічих спілок був принцип взаємності. Ним наскрізь просякнутий степовий епос: дарування спонукає до віддарювання, на послугу відповідають послугою, на кпину — кпиною, побиттям на побиття, грабунком на грабунок, вбивством на вбивство. Той, хто дарує і надає послуги в більшому обсязі, ніж йому віддячують (як і дотепніше кпинить, вправніше б'є), здобуває авторитет, стає лідером гурту. Його найголовніша прикмета — щедрість, унаочнена пишнотою одягу. Шанолюбець демонстративно легковажить багатством, роздає його, влаштовує бенкети з рясним частуванням. Пишнота в одязі, демонстративне марнотратство, здатність не лише винести зі своєї юрти пожитки й витратити чимало домашнього статку на бенкет для товариства, але й «на тютюн та люльку проміняти жінку», промовляли про те, що чоловік дбає про свою громадську вагу більше, ніж пересічний обиватель, приречений на відрубність. Пишнота й щедрість є заявкою на лідерство, неформальний авторитет, причетність до кола «особливих», минаючи державні чи громадські стратифікації. До такого вдавалися в молодому віці, до одруження, що закріплює пов'язання особи з наявними стратифікаціями, або в зрілому віці, коли фактичний вплив чоловіка перевищував його офіційний статус. У Центральній Азії чоловічі спілки на різний лад відтворювали структури на кшталт «хан і його батири» (князь і дружинники, король і лицарі). Ті ж товариства, які мали політичну мету, називали козацькими; до них зазвичай докладали назву (в казахській вимові) «кырк қазақ», тобто сорок козаків. Пізнє розуміння цього типу

---

[85] *Шурц Г.* История первобытной культуры / Пер. с нем. Э.К. Пименовой и М.П. Негрескул. Изд. 2-е. Т. 1. Москва, 2010. С. 195–196.

товариств означало «змовники», «заколотники», а козаком вважали того, хто нікому не підвладний, не визнає чинної влади й кидає їй виклик[86].

О. М. Гаркавець подав реконструкцію раннього (початкового) значення лексеми «қазақ»: «оголений; простий; позбавлений будь-чого». Дослідник зауважив, що в «Тюрко-арабському словнику» 1343 р. («Збірка тлумачень тюркських, перських, монгольських і фарсі») лексему «қазақ» зазначено «в тематичній групі назв людей за статтю, віком, фізичним станом і соціальним статусом». «Зі змісту арабського еквівалента, антоніма та синоніма, оточення й тематичного контексту в цілому випливає, що […] термін *қазақ* указує на громадянський стан окремо взятої людини […] — неодружений, непов'язаний шлюбом, з сім'єю (укр. *козак // парубок* 'хлопець, ще не жонатий молодий чоловік, юнак'), а рівною мірою й на його суспільний статус — одинак, одноосібник, нікому не підвладний, ні від кого не залежний, вільний, […] не пов'язаний суспільними обов'язками й повинностями, самостійний, сам собі господар»[87].

Цей висновок еклектично поєднує різні смислові нашарування. Найдавніший смисл слід бачити саме в позначенні вікового класу неодруженої чоловічої молоді, що гуртувалася в товариства, концептуалізовані Г. Шурцом як чоловічі спілки (Männerbünde). До такого розуміння близько підійшов О. М. Самойлович (1927), відзначивши, що в «Словнику» 1343 р. слово «қазақ» стоїть після вокабули «öjlÿ» — «одружений, сімейний, власник домівки» — і перед лексемою «baştaķ» — «той, хто не має сім'ї та іншого, сам по собі»[88], тобто не належить ні до першої категорії, ні до другої. Однак значення «волоцюга» (російською: «скиталец») повернуло його до тлумачення, що устійнилося наприкінці XIX ст. Останнє погано узгоджувалося з іншою ранньою фіксацією слова «козак», поданою в «Codex Cumanicus» у значенні «сторожа». Різноманітні згадки в слов'янському й тюркському фольклорі «добрих молодців» (щодо запорозького козацтва: «пани-молодці») на кордоні як сторожі посилювали цю неузгодженість. Джу-Юп Лі назвав неточним (inaccurately) визначення голландським сходознавцем М. Т. Хоутсма (1894) тюркської лексеми «қазақ» через німецьке слово «Landstreicher» — волоцюга (російською: *бродяга*, англійською: *vagabond*). Утім, і він сам феномен

---

[86] *Снесарев Г.П.* Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте… С. 202.

[87] *Гаркавец А.Н.* Codex Cumanicus: Полное издание в 4 томах. Алматы, 2015. С. 35–36.

[88] *Самойлович А.* О слове «казак» // Казаки: антропологические очерки. Материалы особого комитета по исследованию союзных и автономных республик / Под ред. С.И. Руденко. Вып. 11. Ленинград, 1927. С. 9–10.

тюркського козацтва (Qazaqlïq) концептуалізував як *звичай політичного волоцюжництва* (the custom of political vagabondage)[89].

Розпізнання в слові «козак» вікового класу чоловічої молоді відповідає наведеному В. В. Радловим п'ятому його значенню: нежонатий, а також шостому: безбородий або бритий[90]. Смисл: поголити гострим предметом, бритий, безбородий подано в сучасних турецьких довідкових виданнях про козаків[91]. У «Ногайських і кумикських текстах» М. Османова (1883) наявні натяки на те, що «ногайські козаки» були або ще неодруженими юнаками, або чоловіками, вимушено розлученими зі своєю жінкою та сім'єю[92]. У ногайській приказці «Краще вільне козаче життя, ніж погана жінка»[93] одруження прямо протиставлене козакуванню.

Вельми прикметним є докладання до слова «козак» числівника «сорок». Ю. А. Зуєв відстежив у давніх тюркомовних текстах регулярну повторюваність ужитку слів «сорок» (кырк) і «сто» (юз) стосовно юнацьких войовничих гуртів («дружин»). Учений відзначив, що ці числівники є взаємозамінними і стосуються не так кількості членів зібрання, як їхньої специфічної якості — гуртування за статтю і віком («вікова корпорація»). «Сотня-юзлык», «кырк-чоро» (сорок джур), «отуз-огул» (отуз-оглан), «алаш» / «чубар» (строкатий, плямистий), «ак-ойлы» (білоюртові) стосуються авжеж не десятинної системи поділу війська на підрозділи, а військових загонів, виниклих на основі гуртування в чоловічу спілку. Їм притаманні ініціації з використанням урядових титулів, віднесення себе до вищих соціальних щаблів, а водночас, ізоляція від чинної політики та державних стратифікацій як «синів від других жінок», перебування на периферії, в безлюдному степу чи пустелі, охорона кордонів, тимчасове входження до складу основного війська як допоміжного підрозділу[94].

---

[89] *Joo-Yup L.* Qazaqlïq, or Ambitious Brigandage, and the Formation of the Qazaqs State and Identity in Post-Mongol Central Eurasia. Leiden–Boston, 2016. С. 22.

[90] *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. Т. 2. Санкт-Петербург, 1899. С. 364–365.

[91] *Туранли Ф.* Тюркські джерела до історії України. Київ, 2010. С. 145.

[92] *Ярлыкапов А.А.* Образ ногайского казака в фольклоре: жизнь, мораль, доблесть // Война и воинские традиции в культурах народов Юга России (VI Токаревские чтения) / Материалы Всероссийской научно-практической конференции (г. Ростов-на-Дону, 4–5 мая 2017 г.). Ростов-на-Дону, 2017. С. 19–20.

[93] *Ярлыкапов А.А.* Образцы ногайского фольклора в хрестоматии М. Османова «Ногайские и кумыкские тексты» // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков — к грядущему / Материалы Второй Международной научно-практической конференции, г. Черкесск. 12–13 октября 2016 г. Черкесск, 2016. С. 325.

[94] *Зуев Ю.А.* О формах социальной организации кочевых народов Центральной Азии в древности и средневековье: пестрая орда, сотня (Сравнительно-типологическое исследование) // Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана (эпоха древности и средневековья): Сб. статей. Алматы, 1998. С. 49–100.

Отже, віковий клас неодруженої чоловічої молоді, згуртованої в товариство, що блокувало зв'язок з жінками й сімейним простором, провадило ініціації, займалося здобичництвом і війною, формувало осібні ієрархії на реципрокній основі й мало сезонний (періодично оновлюваний) ритм переструктурування, слід вважати за основну характеристику козацтва як універсального явища перед тим, як набути етнічних (українських, казахських) і військово-станових (у Російській імперії) ознак.

Таким чином, козацький гурт виникав з юнаків, що опинялися за межами батьківських осель згідно з архаїчним, фундаментальним звичаєм. Тьмяні його відблиски простежуються в Г.-Л. де Боплана (середина XVII ст.), який свідчив, що в «татар» (кримців і ногайців) семирічні хлопчики залишають батьківські юрти й сплять просто неба, не їдять нічого, крім дичини, впольованої власною стрілою. Коли ж їм виповнюється дванадцять років, їх відряджають воювати[95]. Розпізнати в наведеному риси ініціації та чоловічої спілки дозволяє залучення порівняльно-історичного матеріалу з ширшим географічним охопленням. У корінних австралійців підлітки залишали свої сім'ї й створювали групи, що тимчасово перебували в осібних таборах, спільно полювали й харчувалися[96]. Африканські хлопчики-масаї після обрізання в 14 років селилися у віддалених таборах-краалях, де їм *брили голови й нарікали їх воїнами*; більшість часу вони проводили в набігах і боях з подібними їм групами; коли спливав термін (до 20 років), поверталися до рідних селищ, одружувалися й ставали мирними поселянами[97]. Тюркський звичай *аталицтва*, виховання хлопчика в названого батька — *аталика*, посвідчує видозміну аналогічного інституту. На Північному Кавказі виховання в аталика вважали завершеним, коли вихованець очолював вдалий набіг або відзначався в ньому. Ставши вповні чоловіком, він повертався до батьків, створював власну сім'ю, проте не поривав зв'язку з аталиком, який ставав для нього другим батьком[98]. Тож, здобичництво і полювання було головним підґрунтям, на якому відбувалося гуртування в чоловічих спілках.

Фундаментальною рисою чоловічої спілки було те, що до неї вступали не лише сусідські юнаки, але й чужинці; відмова приймати таких вважалася так само неприпустимою, як і уникання участі в дарообміні. Тож, на відміну від сімейної громади, чоловічі спілки були відкритими

---

[95] *Боплан Г.-Л., де*. Описание Украины. Москва, 2004. С. 215.

[96] *Косвен М.* Половые отношения и брак в первобытном обществе. Москва–Ленинград, 1928. С. 18-20.

[97] *Webster H.* Primitive secret societies. A Study in Early Politics and Religion. New York, 1908. С. 87.

[98] *Марзей А.С.* Черкесское наездничество — «ЗекІуе». Нальчик, 2004. С. 217–224.

для чужинців і запозичення чужого. Звідси ота строкатість в одязі й дивні предмети, що не мали практичного значення, втім, сигналізували про претензію на високий ранг. Іншою важливою рисою чоловічої спілки було те, що юнака в них не сприймали за справжнього чоловіка; його уявляли як істоту поза межами впорядкованого світу, «духа», що діє з спонукання сил, йому непідвладних. Це був стан перебування на межі життя й смерті. Бриття голови, як і сп'яніння, пов'язані з уявленням про смерть. Гоління символізувало вмирання, а народження в новій якості унаочнювали тонкий чубчик і вуса. Жорстока зверхність старших до молодших наявна в багатьох чоловічих колективах. Хлопці та чоловіки, з різних причин ізольовані від сімейного простору, відтворюють одноманітний тип поведінки. Американський антрополог Лайонел Тайгер назвав його ґреґорним, тобто біологічно обумовленою формою соціальности[99], що не обов'язково відтворюється в межах певної традиції чи запозичень, принаймні не завдячує саме їм. Ця форма соціальности (чоловіча спілка, вікові класи, ініціації) проявляється будь-де і будь-коли, але завжди в умовах ізоляції чоловічого колективу від сімейного простору. Однак її культурне наповнення пов'язане або з певною традицією, або з конкретними запозиченнями.

Будучи автономними утвореннями щодо своїх сімейних громад, чоловічі спілки жваво взаємодіяли між собою, перебуваючи у стані активного обміну. Цю їхню прикмету відзначив Генріх Шурц як універсальну рису[100]. Франц Боас зауважив, що таємні спілки різних індіанських «племен» схожі не лише за церемоніями, а й назвами та символікою: вінки, нашийні кільця, маски, гребені, що позначали різні ступені посвячення, соціальні ранги й ролі. Тож принципи дії таємних спілок є однаковими як для квакіютль, так і для всіх індіанців Північної Америки[101]. Те саме стосується й «кланової системи»: вона зіперта на *священний переказ*; близькість або віддаленість до знання переказу прямо корелює з соціальним розмежуванням. Легенди таємних спілок хоч і входять до числа найбільш сакральних міфів «племені», втім, мають виразний чужинський «слід». Отже, ритуальні дії одноманітні, а їх міфічний вираз — різноманітний; всі легенди мають складне походження і різняться між «пле-

---

[99] *Tiger Lionel*. Men in groups. Third edition with new introduction by the author. New Brunswick–New York–London, 2009. P. XXIX–XXXIII.

[100] *Schurtz H.* Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. S. 14–16.

[101] *Boas Franz.* The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians. Based on Personal Observations and on the Notes made by Mr. Georg Hunt // Report of the U.S. National Museum for 1895. Washington, 1897. P. 660–661.

менами»[102]. Церемонії пов'язані з множиною міфів, сповнених чужорідними впливами; запозичення чужого — страхітливого й незрозумілого, власне, і є чинником таємності. Ритуал давніший за усну традицію, що з ним пов'язана; тож міф вторинний. Джерела ритуалу і легенд слід шукати в «перевагах і прерогативах» членів таємних спілок, стверджував Ф. Боас[103]. Цей висновок В. Я. Пропп поширив на матеріал чарівної казки, пов'язавши її витоки з чоловічими спілками та ініціаціями[104].

У запорожців простежується схожий комплекс позначення статево-вікових груп в операціях з волоссям голови й в одязі, причому з тими ж назвами, що і в тюркському світі. Шапка-*бирка*, згадана в думі про «Козака Голоту»[105] своєю назвою завдячує ногайській шапці-*боьрк*. Тюркське слово «джура» (чура, жоро), як позначення вікового класу, теж було відоме українському козацтву, що відображено в думах:

Ой, чуро мій, чуро, мій вірний Стоусю!
Ой, ходімо у каплицю, Богу помолюся[106].

З наведеного фрагменту важко зробити висновок про статусні відносини між персонажами; не виключено, що тут ідеться про чоловіків, належних до одного вікового класу, ровесників. Утім, з інших текстів проступає значення *джур* як молодиків, які служать козакам[107]. Те саме простежується і в думах: «Чуро, мій чуро! / Вірний слуго…»[108]. Тюркське слово «джура», як бачимо, в українських козаків стало позначенням нижчого вікового класу; в джерелах XVIII ст. воно не простежується, натомість фігурує слово «молодик». У зв'язку з цим слід зауважити, що в давньотюркському слововжитку термін «джура» теж позначав юнака-слугу, взятого воїном на виховання[109]. Тож з наведеного наявне не лише запозичення запорожцями певних предметів матеріальної культури, а й статусних позначень, оприявнених в одязі, операціях з волоссям голови, жестах і поставах.

Джерела середини XVIII ст. дозволяють простежити, наскільки відкритими один до одного були запорожці та їхні тюркські сусіди. Зокрема, в 1756 р. згадано, що в отаманів кримських чабанів, «живущих» в

---

[102] Ibidem. P. 662.
[103] Ibidem. P. 663.
[104] *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. С. 193.
[105] Думи / Упор., вступ. ст., ком. Г.А. Нудьга. Київ, 1969. С. 45.
[106] *Кулиш П.* Записки о Южной Руси. Т. 1. С. 190.
[107] *Вирський Д.* Війни українні: хроніки татарського прикордоння України (XVI — середина XVII ст.). Київ, 2016. С. 67, 163.
[108] Думи. С. 181.
[109] Татар теленең этимологик сүзлеге: 2 томд . Т. 2. Казан, 2015. С. 456.

«урочищі Чокрак» (р. Кара-Чокрак), переховувався «один казацкой гайдамак», який був свідком їхніх зібрань і здобичницьких приготувань[110]. Зібрання джембуйлуцьких ногайців «сорокового аулу» в місцевості «Кирк-агис» в місяць Рамадан 1161 р. Хіджри (вересень 1749 р.) супроводжувалося грою музик: «десять человек сидя забавлялися на инструментах» (схоже, тоді, по закінченні посту Рамадан, святкували Уразабайрам). Запорожці, на човнах перепливли річку й напали на ногайців, «отняв забавные их инструменты, […] в курень свой увезли». Отак 10 ногайських інструментів опинилися в руках козаків[111].

У літературі поширене уявлення про те, що ім'я «Козака Мамая» завдячує правителю західних володінь Золотої Орди Мамаю з роду Киятів. Син Мамая Мансур прийняв підданство Великого князівства Литовського і започаткував династію князів Глинських, яка володіла землями по річках Ворскла і Сула (територія сучасних Полтавської і Сумської областей). Російський історик А. А. Шенніков наголосив на тому, що князь Богдан Глинський, черкаський намісник у 1488–1495 рр., був «одним з перших організаторів тих українських прикордонних військ, які незабаром потому стали називатися козаками (ще не запорозькими). Під його командою ці війська в 1493 році вельми гучно заявили про себе взяттям щойно збудованого кримцями Очакова»[112]. Відтоді наймення Мамаєвих нащадків стало назвиськом для українських козаків, поширилося на гайдамаків, а відтак відобразилося в народній картині. Втім, заслуговує на увагу висновок цього дослідника про те, що князі Глинські «були більш схожі на козацьких отаманів, ніж на справжніх феодалів»[113].

Зіперті на засади чоловічої спілки, козацькі спільноти не шанували ані знатності роду, ані спадків, ані статків — виключали все, що пов'язувало людину з сімейним простором і державою. Тож і пов'язання витоків українського козацтва з родиною Мамаєвих-Глинських є умоглядністю. Приміром, у 1579 р. козацьке «лицарське коло» на острові Томаківка, в дніпрових плавнях, обрало на гетьмана Самійла Зборовського, «славного поляка, великої родовитості пана», надало йому гетьманську булаву і «зброю перших гетьманів місця того». Козаки заявили обранцеві: «Ми […] знаємо тебе паном лицарським і вельми родовитим,

---

[110] ЦДІАУК, ф. 229, оп. 1, спр. 30, арк. 18.

[111] Дела, касающиеся запорожцев, с 1715–1774 г. / Сост. А. Андриевский // Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1886. С. 433.

[112] *Шенников А.А.* Княжество потомков Мамая (к проблеме «запустения» Юго-Восточной Руси в XIV–XV вв.) // *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. Кн. 2. Москва, 1997. С. 471.

[113] Там же. С. 476.

але це в нас мало значить, а тільки діло і серце мужнє»[114]. Посвячення в козаки (якого б вигляду не мала ця архаїчна ініціація) завжди передбачало надання нового імені, прізвиська, що розривало зв'язок з родовими іменами й символізувало народження в новій соціальній якості.

У тюркському світі існували специфічні «чоловічі імена», отримувані під час ініціацій[115]. Основне ім'я хлопчикові давали при народженні, за мусульманським обрядом; батьки могли додати до нього свої наймення, які не розголошували, бо вважали, що знання цих «сокровенних» імен лихі люди можуть використати в магічних діях йому на шкоду. Тому були імена для своїх і чужих, внутрішнього і зовнішнього вжитку. У чоловічих спілках (парубоцьких гуртах, військових дружинах) хлопцю давали нове, «чоловіче ім'я», що віддзеркалювало його особисті прикмети і стосувалося якогось звіра чи птаха. Етимологія імені Мамай невідома, втім, з огляду на приклади його використання як неофіційного поруч з офіційним, можна припустити, що воно належало до кола «чоловічих імен». В. В. Трєпавлов зауважив, що ім'я Мамай не було відоме в Монголії та половецьких степах до монгольського завоювання, втім, його давно знали на Алтаї та Саянах. На матеріалі XV–XVI ст. цей дослідник відстежив випадки називання Мамаєм тих людей, чиїм офіційним іменем було Мухаммед, і дійшов висновку про те, що Мамай є спрощеною формою імені мусульманського Пророка, прилаштованою до мовлення тюркських народів[116]. За браком джерел нічого додати до зазначеного, крім того, що сам факт паралельного вжитку імен різного походження може свідчити про співіснування язичницької та ісламської традицій. Що прикметно, в Центральній Азії дорадянського часу мусульманське духовенство підозріло ставилося до чоловічих спілок, традиційно іменованих *кирк казак*, бо там не лише вживали алкоголь і створювали ієрархії, суперечні державним, але й плекали релікти доісламських вірувань[117]. Іслам тісніше пов'язував чоловіка з сім'єю, державою й чинними ієрархіями, звужуючи простір дії чоловічих спілок.

---

[114] Herby rycerstwa polskiego. Przez Bartosza Paprockiego zebrane i wydane r. p. 1584 / Wyd. K.J. Turowskiego. Kraków, 1858. S. 158–160.

[115] *Кызласов И.Л.* Счет возраста у пратюркских народов (попытка историко-культурной реконструкции) // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 92–106; *Тишин В.В., Серегин Н.Н.* Возрастная дифференциация у древних тюрков VI–X вв.: опыт комплексного анализа // Там же. 2016. № 1. С. 143.

[116] *Трепавлов В.В*. Предки «Мамая-царя». Киятские беки в «Подлинном родослове Глинских князей» // Мамай. Опыт историографической антологии. Сборник научных трудов. Казань, 2010. С. 161, 163.

[117] *Толстов С.П.* Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. Москва, 1948. С. 315.

Офіційні правителі тому й дбали про ісламізацію, аби позбутися стихійних осередків неофіційної влади, де визрівали заколоти й сепаратизм.

Отож, нащадки Мамая з роду Киятів започаткували удільне князівство на українських землях, створили місцеву династію й генеалогічну легенду, на якій ґрунтувала свій родовід Єлєна Глинська, праправнука Мамая і матір московського царя Івана IV[118]. Але їхній предок не став героєм епосу. Не його ім'я славили співці-джирау від Казахстану до Криму й Буджаку, не він визначав стиль поведінки степового здобичника-козака.

Вершину ногайської епічної ієрархії зайняв бій Едіґе — зачинатель Ногайської Орди. Крім основного імені, він мав і «чоловіче» — Ногай, якому ногайці завдячують своїм найменням. В українській історії він відомий як переможець великого князя литовського Вітовта на річці Ворскла 1399 р., де були володіння Глинських. Епос, присвячений Едіґе, мав за мету пояснити походження Ногайської Орди, виправдати її основоположника і його виступ проти законного хана Золотої Орди Тохтамиша. Едіґе став правителем не вповні законним, бо не був нащадком Чингісхана. Тому його[119], як і всіх узурпаторів решток Монгольської імперії, зокрема, Тамірлана й Бабура[120], називали козаком. У ті часи відбулося переосмислення цього слова; його початкове значення (молодий, бритий, неодружений) заступило нове розуміння: вигнанець, волоцюга, заколотник, несправжній правитель, політичний авантюрист[121]. У переказах казахів йшлося про Едіґе як про «нашого козацького батира»[122].

У XV ст. Ногайська Орда міцніла, попри репутацію козацького, «несправжнього», утворення. Втім, її кочові мешканці уникли більшості струсів, від яких потерпали їхні сусіди. За бія Муси володіння ногайців простяглися далеко на схід від Волги, до Аральського моря й Південно-Західного Сибіру. Ногайський бій змагався за вплив на Казанське й Астраханське ханства. Близько 1502 р. Муса помер, лишивши 12 синів (за іншими джерелами: 12, 17, 30) від різних жінок та багато племінників, які мріяли про славу завойовників[123]. У 1509 р. його небіж Агиш-мурза на чолі «сорока мурз» спробував напасти на Крим. Ображений зухвальством ногайських козаків, кримський хан Менглі-Ґірей відрядив свого сина

[118] *Трепавлов В.В*. Предки «Мамая-царя»... С. 136.

[119] *Трепавлов В.В.* История Ногайской Орды. Казань, 2016. С. 73.

[120] *Бартольд В.В*. Казак // Сочинения. Т. 5. Москва, 1968. С. 535.

[121] *Joo-Yup Lee*. Qazaqlïq, or Ambitious Brigandage, and the Formation of the Qazaqs State and Identity in Post-Mongol Central Eurasia. Leiden–Boston, 2016. P. 21.

[122] *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Ленинград, 1974. С. 515.

[123] *Трепавлов В.В.* История Ногайской Орды. С. 128–129.

калгу Мухаммеда на чолі 250 тисяч вершників у пониззя Волги[124]. Кримці зненацька напали на ногайські кочові аули, взяли в полон понад 70 тисяч жінок і дітей, беззахисних, адже всі чоловіки-воїни перебували в зібранні десь на віддалі. Як писав хроніст Олександр Гваньїні, «жаліючи своїх дружин та дітей, чимало ногайців втекло до перекопського хана, чим він дуже зміцнився»[125]. На тлі цих негараздів між синами й племінниками Муси спалахнула усобиця, чим скористався казахський хан Касим, захопивши ногайські кочовища до самої Волги. Кримці й астраханці грабували ногайців, які шукали порятунку від казахів[126]; Ногайська Орда перебувала на межі зникнення.

Найвпливовіший з синів бія Муси — Мамай — визнав владу кримського хана Мухаммед-Ґірея і брав участь у його протимосковських виправах. Мамай умовив Мухаммеда спільно здобути Астрахань наприкінці 1522 р. Однак двоюрідний брат Мамая Агиш умовив його вбити кримського хана, виманивши його з Астрахані в степ. Мухаммед-Ґірей, запаморочений від успіху, довірився своїм ногайським підданцям. Чи то під час полювання, чи то на бенкеті він і його син Бахадур, щойно проголошений ханом в Астрахані, були вбиті[127]. Позбавлені керівництва, кримці тікали з поволзьких степів; багато їх побили ногайці на переправі через Дон[128]. Мамай удерся в Крим і плюндрував півострів упродовж місяця, вивів звідти полонених ногайців й оселив їх на Північному Кавказі (так його ім'я закріпилося в тамтешній топоніміці). Потім настала черга казахів, утім, у війні з ними вславилися інші сини бія Муси — Шейх-Мамай і Орак[129].

Ногайська Орда відновилася, мурза Мамай став її лідером, однак не правителем. Довготривалі війни призвичаїли його до життя степового батира, очільника озброєних чоловіків, які більше часу проводять не в кочуванні зі своїми сім'ями, а у військових виправах, полюванні й хмільних бенкетах. Таким був стиль життя тюркських козаків. Про них писав польський автор XVI ст. Матвій Мєховський: вони нишпорять по «полях Аланії», шукаючи, «за їхнім звичаєм, «кого пожерти»»[130] (тут є натяк на «Соборне послання» апостола Петра, V, 8: «Ваш супротивник диявол

---

[124] Там же. С. 130–131.

[125] *Гваньїні О*. Хроніка європейської Сарматії. С. 363.

[126] *Трепавлов В.В.* История Ногайской Орды. С. 140.

[127] *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. С. 510–511.

[128] *Сыроечковский В.Е.* Мухаммед-Герай и его вассалы // Ученые записки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Москва, 1940. Т. 2 . С. 149–154.

[129] *Трепавлов В.В.* История Ногайской Орды. С. 170–186.

[130] *Меховский М*. Трактат о двух Сарматиях / Сост., комм. С.А. Аннинский. Москва–Ленинград, 1936. С. 72, ком. 88, 89.

ходить, ричучи, як лев, що шукає пожерти кого»). За висновком В. В. Трєпавлова, до Мамая мурзи ставилися вельми шанобливо, але він не мав офіційної влади. Ногайці потребували миру, а Мамай жив війною. У 1537 р. відбувся з'їзд ногайської знаті, де визнали за бія Саїд-Ахмета (теж сина Муси), Шейх-Мамай став другим за рангом урядовцем. Мамай проігнорував той з'їзд, образившись на те, що мурзи не відгукнулися на його заклик рушати проти московського царя, який зазіхав на Казанське ханство і в перспективі загрожував Ногайській Орді. Мамай провокативно звертався до царя Івана IV як до рівного собі, «брата», хоча Саїд-Ахмет визнав вищість московського правителя. Близько 1540 р. Шейх-Мамай вигнав Саїд-Ахмета і став бієм. Мамай дав притулок вигнанцеві, втім, залишився осторонь боротьби за владу[131].

Ногайський епос осмислив Мамая як позитивного героя, однак схильного до навіювання й довірливого. Він народився, коли зійшла ранішня зоря; цей знак вирізнив його з-поміж інших синів бія Муси «світлістю розуму й чеснотами». Найбільшим ворогом і протилежністю Мамая став його зведений брат Ісмаїл. Переказ стверджує, що якось уночі Муса привів провидця Асан-абиза до юрти, де спали його сини. Мамай лежав, широко розклавши руки, Орак — головою вище подушки, Ісмаїл — обличчям униз. З цього провидець зробив висновок, що «з Мамая вийде завойовник, Орака — запальний батир, а Ісмаїла — зрадник»[132]. Епос «Мамай і Орак» зобразив два типажі степових батирів. Перший — розсудливий і поміркований, щедрий і справедливий, але все ж воїн, який піддається люті й підозрілості на шкоду розсудливості. Вину за вбивство кримського хана Мухаммед-Ґірея (осмислений як Пельван-султан) в епосі перекладено на Орака: мовляв, той зробив це спересердя, проти волі Мамая, і тим визначив його сумну долю. Тож, другий тип батира — запальний і нерозсудливий, що позначає тюркське слово «делі», а цього героя епос називає Делі-Ораком[133].

В. М. Жирмунський зауважив, що в образі епічного Мамая поєдналися бії Муса та Юсуф, мурзи Мамай і Шейх-Мамай, тобто йдеться про збірний образ. За однією версією, Мамай і Орак народилися від старшої дружини бія Муси; за іншою — Орак був племінником Мамая. Мати Мамая, Кара-Ульок, годувала свого сина-богатиря лев'ячим м'ясом. По смерті Муси народ буцім обрав Мамая на ханство, а Орак став його полководцем. Ногайська Орда квітла, її звитяжні батири здобували перемогу за перемогою. Однак заздрісний Ісмаїл, потворний син Муси від

[131] *Трепавлов В.В.* История Ногайской Орды. С. 195–197.
[132] *Джанибеков А.-Х. Ш.* Соьз казнасы / Сокровищница слов. Москва, 2019. С. 499.
[133] *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. С. 607–608.

молодшої дружини, чудовисько з довгим волоссям, нарадив Мамаю позбутися Орака. В. М. Жирмунський навів згадку в джерелах про те, що Орака вбили «якісь козаки», можливо, ногайські, тож причетність Ізмаїла до його смерті не доведена. Незабаром і Мамай помер від Ісмаїлового чаклунства або кари вишніх сил за вбивство кримських цариків[134].

Перед смертю Мамай жалівся на втрату сили, недолугість спадкоємців, провіщував розпад Ногайської Орди. Коли його ховали, запросили співців-джирау, пообіцявши тому, хто краще оспіває небіжчика, дати в нагороду одяг його. Джирау славили Мамаєві подвиги, мудрість, щедрість, гостинність, зображали його взірцем для ногайських біїв і мурз. Тіло Мамая, покрите чорним шовком, везли на гарбі, запряженій шістьма кіньми; їх вели старші раби в одязі з відрізаними рукав'ями. Молоді раби, вдягнені у вигорнуті шуби, йшли, вдаряючи себе кулаками в лоб; вони вели аргамаків, навантажених зброєю[135]. Як припускають, Мамаїв курган (місто Волгоград, РФ; тут стоїть монумент «Батьківщина-мати кличе») і є могилою цього епічного героя[136]. Відома й низка «Мамаєвих курганів», розташованих біля р. Ахтуба поблизу руїн стародавнього Сараю[137]. Зображене усною традицією поховання Мамая в кургані не можна перевірити іншими джерелами. Втім, воно цікаве для нас саме тим, що чоловічі спілки плекали релікти домонотеїстичних вірувань, тож і уявляли своїх героїв відповідно.

Московський цар Іван IV після знищення Астраханського ханства підбив під себе частину Ногайської Орди. Бій Ісмаїл, підтримуваний царем, був знаряддям її розколу. Правління Ісмаїла осмислене епосом як низка неправедних діянь, що спричинили вселенську катастрофу[138]. Могутні колись ногайці розбрелися по світах, потерпаючи від усобиць, хвороб, голоду, утисків і зневаги сусідів. У 1630-ті роки під натиском калмиків зникли останні рештки Ногайської Орди. Чимало ногайців мігрувало до Кримського ханства.

Ногайський мурза Мамай став одним із найвиразніших персонажів епічного циклу «Сорок батирів»[139]. Під назвою «Сорок кримських батирів» (Қырымның қырық батыры) цей цикл увійшов до самої серцевини

---

[134] Там же. С. 491–497, 495.

[135] *Джанибеков А.-Х. Ш.* Соьз казнасы. С. 500.

[136] *Трепавлов В.В.* Феномен Мамаева кургана. Тюркские имена в топонимике Поволжья // Мамай. Опыт историографической антологии. Сборник научных трудов. Казань, 2010. С. 131.

[137] *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. С. 513.

[138] Там же. С. 492–497.

[139] *Сикалиев А.* Идеал и основные образы ногайского героического эпоса // Мамай. Ногайский героический эпос / Сост. Ю.И. Каракаев. Карачаевск, 2015. С. 39.

духовного спадку казахів. Його берегли як власний спадок і ті ногайці, які кочували в причорноморських та приазовських степах, поруч із запорозьким козацтвом. Слід мати на увазі, що йдеться не просто про великий фольклорний твір чи нашарування творів, які «жили» в усній передачі й постійному комбінуванні. Насамперед, мова про регулятор повсякдення, чинник з чіткими соціальними функціями і місцем. Тож, ідеться про архаїчні чоловічі спілки, де провадили ініціації юнаків, розподіляли й закріпляли ранги між старшими чоловіками; спів епосу становив найважливішу складову ініціації. Числівник «сорок» (кирк) позначає і сам епічний цикл, і оспівані ним засади гуртування — чоловічу спілку, що становила основу війська і зародок політичної організації. Цей числівник стосується не так кількості, як якості, тобто первинної форми соціальності, з якої виростали всі інші.

Українське козацтво, як і тюркське, гуртувалося на засадах чоловічої спілки. Щовесни з найбільших міст тодішньої України (Городова Україна) за пороги Дніпра (Низ) приходив різноманітний люд, що збирався в коло (принцип рівновіддаленості точок від центру), обирав ватажків, гуртувався у ватаги — одні для лову риби чи полювання, другі для «луплення татарських чабанів», інші формували військо для походу на турецькі й кримські міста. До гурту приймали будь-кого під зобов'язання бути вірним товариству на увесь час його дії; про походження, статус і статок ніхто нікого не питав. Метою кожного гурту була здобич, «козацький хліб», а заодно і слава. Розподіл здобичі (дуван) позначав розпуск ватаги; її керівники складали повноваження, всі зобов'язання ватажан один щодо іншого втрачали чинність. Під осінь вони розходилися на зимівлю, хто куди. А навесні починався новий-старий цикл. Тобто йдеться про сезонні товариства з тимчасовими зв'язками та ієрархіями, подібні до чоловічих зібрань на кшталт *шерда* і *жоро бозо* в Центральній Азії, концептуалізовані Г. Шурцом, як Mannerbunde.

Слід зазначити, що значну роль у побуті козаків відігравали алкогольні напої, завдяки споживанню яких усувалися соціальні, релігійні і етнічні бар'єри. Всякий, хто ставав козаком, перетворювався на «парубка» — байдуже, скільки йому років; належність до вікового класу чоловічої молоді символізували тонкі вуса й чубчик на бритій голові. Соціальний вік вираховували за давністю козакування й частотою обрання на керівні посади. У чоловічому гурті йшла постійна гра-змагання за старшинство, панування-підпорядкування, зазвичай прихована за іронічно-кпинним удаванням несправжності дії (як і належить грі). Сенс її у тому, що той, хто дає, здобуває владу над тим, хто приймає. Будь-яка річ, пущена в ту гру, тягла за собою зобов'язання. Панував той, хто вигравав — не предмет, а вищість; у цьому полягала слава. Кружляння горілки в

козацькому товаристві не було нікчемним пияцтвом, а складною грою за тверезими правилами. Того, хто не витримував випробування хаосом сп'яніння, «нагороджували» кпинами, примусом до упослідженої роботи тощо. Послушник Полтавського монастиря Лука Яценко-Зеленський з подивом писав про те, як тверезо могли поводитися вщент п'яні запорожці, від блазнювання переходити до такої серйозності, що душу виймали з того, хто наважувався з ними сперечатися. Вони перетворювали свій «козацький хліб» на горілку, частували нею кожного стрічного, аби тільки той славив частувальника[140].

Картина «Козак Мамай» віддзеркалює поєднання війни, смерті, сп'яніння й гри. Напис на одній з них промовляє:

Козак — душа правдивая добру совість має,
в бандуру гра, пісні співа, горілку п'є в карти грає, та все не гуляє.
Гей-гей, що мені у сім гаю буде, як прийдеця захворать,
а потім умерти, то нікому буде уже доглянуть і вам уперти[141].

Інколи поруч з козаком зображали гральні карти. У зв'язку з цим привертає увагу варіант «Мамая» з підписом: «Козак Бардадим». Так на арґо XIX ст. називали картярського короля. Напис під картиною промовляє про цього козака:

Я козак Бардадим, куди гляну — степ, як дим!
Гей, шкода ж мені великая молодому,
Що як доведеться в степу помирати,
То нікому буде козацькі кості мої поховати:
Татарин боїться, а лях не приступе,
Хіба прийде лютий звір та в байрак поцупе[142].

Давнє козацтво не мало етнічних ознак. За порогами Дніпра вихідці з України гуртувалися з представниками тюркського світу, що в XV–XVI ст. розпадався на ворогуючі спільноти. Від того гуртування й сталося запозичення багатьох тюркських слів і уявлень, як і самого козакування. Запорожжя стало місцем добування слави для молодших представників польської, литовської та української шляхти. Наприкінці XVI ст. само-

[140] Архімандрит *Леонтій (Лука Яценко-Зеленський)*. Подорожі на Запорозьку Січ 1749–1750 і 1751 рр. С. 19, 38–39.

[141] *Шевцов А.С.* Картини «Козак Мамай» з експозиції Запорізького обласного краєзнавчого музею // Музейний вісник. № 18. Запоріжжя, 2018. С. 8.

[142] Там же. С. 6

видець писав: «…багато бідних пахолків почтивих для вправ у рицарському ділі туди їздить, і з панят руських, подільських серед них немало заїжджає, бо серед них добре виправитися може в порядок і чинність рицарську»[143]. Авторитет, здобутий у козаків удачливістю й товариськістю, підвищував соціальну вагу тих молодших синів аристократичних батьків, які мали проблеми зі спадщиною.

Мірою перетворення козаків на військо, зміцнення зв'язку Городової України й Запорожжя, усвідомлення козаками України як Батьківщини, потреби захищати її від ворогів, козацька слава отримувала національні риси. Козацькі війни кінця XVI — першої половини XVII ст. призвели до появи Української гетьманської держави. Здобичницький ґрунт і пов'язані з ним статусні ігри не зникли, втім, були доповнені релігійними й національними мотиваціями. Поділ України між Річчю Посполитою і Московським царством у другій половині XVII ст. призвів до розколу й видозміни козацтва, перетворення його на службову верству.

У XVIII ст. від «прирученого» сусідніми державами козацтва відмежувалася стихійна сила, що взорувалася на давнє козакування. Сучасники називали її гайдамацтвом. У 1750 р. вона заявила про себе у Правобережній Україні під найменням Мамаївщини. У 1758 р. полковник запорозької Самарської паланки Петро Калатур біля р. Самара заарештував п'ятьох п'яних гайдамаків. Один з них, козак Коренівського куреня Омелько Кучер, «добровольно показал» про своє гайдамакування: «Служил и рибалчил с козаками по річкам многие года, и в *Мамаївщину* [1]750 года с товарищи ходив в 40 ч[е]л[о]в[е]к […] в Лядщину на грабителства»[144]. Відтоді, як Д. П. де ля Фліз зауважив, що зображений на картинах «Мамай» був реальним розбійником-гайдамакою, пов'язання цих картин з Гайдамаччиною стало ледь не хрестоматійним. Деякі зображення «Мамаїв» справді промовляють про гайдамаків (підвішений до дерева єврей, інші сцени з насильством, розмова козака з ляхом) (*Мал. 11*).

[143] *Кулиш П.А*. История возсоединения Руси. Т. 2. Санкт-Петербург, 1874. С. 102.

[144] ЦДІАУК, ф. 229, оп. 1, спр. 51, арк. 49–49 зв. Висловлюю щиру подяку Т.Л. Кузик за повідомлення цитованого джерела.

Мал. 11. Козак Мамай. ХІХ ст. Черкаська обл., Чигиринський р-н, с. Боровиця. Полотно, олія. Національний художній музей України

Кілька гайдамацьких ватажків у 1750-х роках відзначилися найменням Мамай[145]. Славу невловимого гайдамаки здобув ватажок Марко Мамай. В. І. Мільчев з'ясував, що він мав сім'ю в містечку Потоки Миргородського полку, кинув молоду дружину й подався на Запорожжя, де отримав прізвисько Огир[146]. Звісно, сам факт ототожнення Гайдамаччини 1750-х років з Мамаївщиною і наявності прізвиська Мамай у кількох гайдамацьких ватажків вартий докладної уваги. Однак діянь згаданих осіб було замало для того, щоб перетворити власне ім'я чи прізвисько на загальний іменник. Навіть більші за масштабами, порівняно з ними, гайдамацькі лідери 1768 р. Максим Залізняк та Іван Гонта не стали епонімами для Коліївщини чи Гайдамаччини взагалі. У цьому зв'язку ще раз згадаємо твердження Ф. М. Колесси про те, що «ні однієї події з XVIII ст. не оспівано в думах», як і висновок О. А. Кошиця про те, що

---

[145] *А.С.* Мамай. Изображения запорожца // Киевская старина. Т. LX. 1898. С. 489–490.

[146] *Мільчев В.І.* Запорозьке гайдамацтво XVIII століття як традиційний здобичницький промисел козацтва // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Запоріжжя, 2008. Вип. XXIV. С. 45–47.

«музичне коріння їх криється в голосінні по померлих праісторичної давности». Отже, думи й епічні мотиви, засвоєні козаками, набір взірцевих імен, з яких вони обирали свої прізвиська, походять від давнішої епохи, ніж часи Гайдамаччини.

Зауважимо також і те, що носіїв прізвиська Мамай часто зазначали серед запорожців, які гайдамачили в 1768 р., а деякі брали участь у Коліївщині. Так, Федір Мамай, мешканець с. Цибулів, наймався на косовицю на Запорожжі, з дев’ятьма козаками пристав до гайдамацької ватаги на чолі з Лепетухою, що нараховувала 22 особи[147]. Козак Ведмедівського куреня Василь Мамай був серед «сорока и более человек» того ж куреня, які виявили непослух щодо полковника Прогноїнської паланки Федора Великого[148]. Ще один Мамай зазначений без імені, козак Кисляківського куреня, згаданий серед інших гайдамаків[149]. Козак Щербинівського куреня Дмитро Мамай був у складі ватаги, яка збиралася для крадіжки коней в ногайців[150]. Мамай, козак Крилівського куреня, вказаний без імені, зауважений разом з тими запорожцями, які з Бугогардівської паланки подалися за кордон гайдамачити[151].

Викладеного достатньо для відстеження певної регулярності докладання прізвиська Мамай до осіб, які займалися здобичницьким промислом, незаконним у середині XVIII ст. Тобто йдеться про загальне назвисько здобичника, запозичене запорожцями від своїх степових сусідів. Тож, не було іншого прототипу для того назвиська, крім ногайського мурзи Мамая, який з історичної постаті XVI ст. перетворився на епічного персонажа. Звісно, за джерелами неможливо відстежити звивистий шлях епічного козака-батира від Волги до Дніпра, від кобизного співу до народної картини. Втім, маємо за підставу припускати існування такого шляху те, що саме епос здатний перетворювати власне ім’я на загальний іменник, розносити його на далекі відстані й наділяти плинними значеннями. І це був ногайський епос, що початково мав дуже конкретну сферу функціонування: чоловічі спілки, як основа тюркського, а згодом й українського козакування. Принципова відкритість чоловічої спілки для прийому чужинців і елементів чужої культури промовляє не лише про дифузію речей, але й запозичення смислів, уявлень, звичаїв і норм, слів на їх позначення. Образ козака-здобичника, відповідний нормам реципро-

---

[147] Коліївщина: 1768–1769 роки у документальній та мемуарній спадщині. Т. 1 / За ред. В. Смолія; упор., передмова та ком. І. Синяка. Київ, 2019. С. 42–43, 230–232, 363.

[148] Там само. С. 194.

[149] Там само. С. 246.

[150] Там само. С. 333.

[151] Там само. С. 218, 220.

кації, є спільним як для українських народних картин «Козак Мамай», так і для ногайського епічного циклу «Сорок батирів».

Структурно-функціональний і порівняльно-історичний методи дослідження цих двох різних етнокультурних явищ дають змогу простежити риси спільного як на рівні речей (ногайська шапка-боьрк поруч з українським «Мамаєм», кобза, шаровари), так і на рівні соціальних смислів (пишнота, статусна гра, гуртування й структурування за статево-віковим принципом; кобза в руках козака передбачає спів, послання). З українського боку це спільне було результатом запозичення й переосмислення. Ім’я Мамай дійшло до запорожців і гайдамаків у вигляді ентропійного згасання пов’язаних з ним епічних сюжетів і мотивів, утім, із залишком головного смислу: степове здобичництво і його правда. Картинні «Мамаї» демонструють цю правду, натякають на давні ініціації, що відділяли звичайний соціальний простір від героїчного світу. З’явившись у присмерковий час українського козацтва, ці картини зафіксували найголовніші прикмети запорозького стилю, викликаючи ностальгійний сум у кожного, хто ретроспективно пов’язував себе з козацтвом.

References

1. Arkhiv Kosha Novoi Zaporozkoi Sichi. Korpus dokumentiv. 1734–1775. T. 1. Kyiv: IUAD, 1998.

2. Hrybovskyi V. and Milchev V. eds. (2012). *Arkhimandryt Leontii (Luka Yatsenko-Zelenskyi). Podorozhi na Zaporozku Sich 1749–1750 i 1751 rr.* Kyiv: IUAD.

3. A. S. (1898). Mamai. Izobrazhenyia zaporozhtsa. *Kyevskaia staryna,* 60, pp. 486–492.

4. Bartold V. V. (1968). Kazak. *Sochinenyia*, 5, pp. 535.

5. Bezpalko V. and Kuzminskyi, I. (2019). Muzychne povsiakdennia Volyni (seredyna XVI — pochatok XVII st.). *Tekst i obraz: Aktualni problemy istorii mystetstva*, 1(7), pp. 5–32.

6. Biletskyi P. (1997). Narodni kartyny "Kozaky Mamai". *Rodovid*, 2(16), pp. 28–35.

7. Beauplan H.-L. (2004). *Opysanye Ukrayny*. Moskva: Drevlekhranylyshche.

8. Bushak S. (2008). *Kozak Mamai: Fenomen odnoho obrazu ta sproba prochytannia yoho kulturnoho "identyfikatsiinoho kodu"*. Kyiv: Rodovid.

9. Vyrskyi D. (2016). *Viiny ukrainni: khroniky tatarskoho prykordonnia Ukrainy (XVI — seredyna XVII st.)*. Kyiv: Instytut istorii Ukrainy.

10. Gavrylov M. F. (1929). *Ostatky yasy i yusuna u uzbekov.* Tashkent: Hlavnyi Sredne-Azyatskii muzei.

11. Gadzhieva S. Sh. (1976). *Materialnaya kultura nogajcev v XIX — nachale XX v*. Moskva: Nauka.

12. Garkavec A. N. (2015). *Codex Cumanicus. Polnoe izdanie v 4 tomah.* Almaty: Baur.

13. Gvanini O. (2009). *Khronika yevropeiskoi Sarmatii*. Kyiv: Vydavnychyi dim "Kyievo-Mohylianska akademiia".

14. Hrybovskyi V. V. (2019). Buza, vodka i kofe v muzhskom prostranstve krymskotatarskogo goroda (konec XVIII–XIX vv.). *Srednevekovye tyurko-tatarskie gosudarstva,* 11, pp. 43–59.

15. Hrybovskyi V. V. (2019). Koncepciya volshebnoj skazki V. Ya. Proppa i problema istorizma nogajskogo eposa. *Materialy III mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii "Nogajcy HHI vek. Istoriya. Yazyk. Kultura. Ot istokov — k gryadushemu",* Cherkessk, pp. 7–21.

16. Hrybovskyi V. V. (2019). Koshi krymskykh chabaniv u XVI — XIKh st.: rysy podibnosti do zaporozkoho kozatstva. In: Kryvosheia, I. I., Luniak, Ye. M. eds., 2019. *Hetmanska Ukraina mizh Polshcheiu, Rosiieiu ta Turechchynoiu.* Nizhyn: Nizhynskyi derzhavnyi universytet imeni Mykoly Hoholia. pp. 255–272.

17. Danilevskij G. (1850). Pisma iz stepnoj derevni. *Biblioteka dlya chteniya, zhurnal slovesnosti, nauk, hudozhestv, promyshlennosti, novostej i mod,* 104, pp. 198–266.

18. Dashkevych Ya. (2016). *Ukraina i Skhid*. Lviv: Lvivske viddilennia IUAD, LNU.

19. Andrievskij A., comp. (1886). Dela, kasayushiesya zaporozhcev, s 1715–1774 g. *Zapiski Odesskogo obshestva istorii i drevnostej*, 14, 283–715. Odessa: tip. A. Shulce.

20. Dominique Pierre de la Flise (1996). *Albomy.* Vol. 1. Seriia «Etnohrafichno-folklorna». Kyiv: IUAD.

21. Dzhanibekov A.-H. Sh. (2019). *Söz kaznasy / Sokrovishnica slov*. Moskva: Nauka.

22. Giovanni del Plano Karpini, 1957. *Istoriya Mongalov*. Gillom de Rubruk (1957). *Puteshestvie v vostochnye strany*. Moskva: Izd-vo geograficheskoj literatury.

23. Horobets V. Y. comp. (1993). *Dilova dokumentatsiia Hetmanshchyny KhVIII st. Zbirnyk dokumentiv.* Kyiv: Naukova dumka.

24. Dubovykov A. M. (2018) Tiurkskyi эlement v ystoryy Uralskoho (Iaytskoho) kazacheho voiska. *Kazachestvo v tiurkskom y slavianskom myrakh: kollektivnaja monohrafyia*. Kazan: Institut arkheolohii im. A. Kh. Khalykova AN Respublyky Tatarstan, pp. 298–309.

25. Nudha H. A., ed. and comp. (1969). *Dumy*. Kyiv: Radianskyi pysmennyk.

26. Zhirmunskij V. M. (2004). *Folklor Zapada i Vostoka. Sravnitelno-istoricheskie ocherki*. Moskva: OGI.

27. Zhirmunskij V. M. (1974). *Tyurkskij geroicheskij epos*. Leningrad: Nauka.

28. Zorin A. V. and Shpilev A. G. (2019). "Kudeiary" i "voropany". Kurskie razbojniki XVIII — pervoj poloviny XIX vekov. *Stranicy istorii Kurskogo kraya, 2*, pp. 149–158.

29. Zuev Yu. A. (1998). O formah socialnoj organizacii kochevyh narodov Centralnoj Azii v drevnosti i srednevekove: pestraya orda, sotnya (Sravnitelno-tipologicheskoe issledovanie). In: Shahanova, N. Zh. ed., 1998. *Voennoe iskusstvo kochevnikov Centralnoj Azii i Kazahstana (epoha drevnosti i srednevekovya)*. Almaty. pp. 49–100.

30. Zut, J., 1926. *Spravochnik po lyutne i gitare.* Moskva: Kniga po trebovaniyu.

31. Kanokova F. Yu. (2019). *Iskusstvo nogajcev: evolyuciya hudozhestvenno-obraznoj celostnosti* [The art of the Noghais is the evolution of artistic and figurative integrity] (*Doctor's thesis*). Nalchik: Kabardino-Balkarskij gosudarstvennyj universitet im. H. M. Berbekova.

32. Kapaev I. (2012). *Nogajskie mify, legendy i poverya. Opyt mifologicheskogo slovarya.* Moskva: Golos-Press.

33. Karpov Yu. Yu. (1996). *Dzhigit i volk. Muzhskie soyuzy v sociokulturnoj tradicii gorcev Kavkaza*. Sankt-Peterburg: Kunstkamera.

34. Katanaev G. (1893). Priirtyshskie kazaki i kirgizy Semipalatinskogo uezda v ih domashnej i hozyajstvennoj obstanovke (k voprosu o kulturnom vzaimodejstvii ras*). Zapiski Zapadno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshestva,* 2(15), pp. 1–38.

35. Kolessa F. M. (1970). *Muzykoznavchi pratsi*. Kyiv: Naukova dumka.

35-a. Syniak I., comp. (2019). Koliivshchyna: 1768–1769 roky u dokumentalnii ta memuarnii spadshchyni. T. 1. Kyiv: NAN Ukrainy, In-tut istorii Ukrainy.

36. Konoplenko-Zaporozhets P. (1963). *Kobza i bandura*. Vinnipeg.

37. Kornis P. (1836). Kratkij obzor polozheniya nogajskih tatar, vodvorennyh v Melitopolskom uezde Tavricheskoj gubernii. *Teleskop, zhurnal sovremennogo prosvesheniya, izdavaemyj N. Nadezhdinym,* 33, pp. 3–23.

38. Kosven M. (1928). *Polovye otnosheniya i brak v pervobytnom obshestve*. Moskva; Leningrad: Molodaya gvardiya.

39. Kostenko K. (1919). "Mamaj" i "Peredmeste Zaporozhskoj Sechi". *Tvorchestvo,* 4, pp. 28–29.

40. Kulish P. (1856). *Zapiski o Yuzhnoj Rusi*. Vol. 1. Sankt-Peterburg: tip. A. Yakobsona.

41. Kulish P. A. (1874). *Istoriya vozsoedineniya Rusi.* Vol. 2. Sankt-Peterburg: Obshestvennaya polza.

42. Kyzlasov I. L. (2016). Schiot vozrasta u pratiurkskikh narodov (popytka istoriko-kil'turnoi rekonstruktsii) [The Counting of Age among the Pre-Turkic Peoples (An Attempt at Historical-Cultural Reconstruction)]. *Etnograficheskoe obozrenie,* 6, pp. 92–106.

43. Malinovski Br. (2004). *Izbrannoe: Argonavty zapadnoj chasti Tihogo okeana*. Moskva: ROSSPEN.

44. Marzej A. S. (2004). *Cherkesskoe naezdnichestvo — "ZekIue"*. Nalchik: El-Fa.

45. Mehovski M. (1936). Traktat o dvuh Sarmatiyah. Moskva; Leningrad: Izd-vo AN SSSR.

46. Milchev V. I. (2008). Zaporozke haidamatstvo XVIII stolittia yak tradytsiinyi zdobychnytskyi promysel kozatstva. *Naukovi pratsi istorychnoho fakultetu Zaporizkoho derzhavnoho universytetu,* 24, pp. 40–50.

47. Pallas P. S. (1999). *Nablyudeniya, sdelannye vo vremya puteshestviya po yuzhnym namestnichestvam Russkogo gosudarstva v 1793–1794 godah*. Moskva: Nauka.

48. Hrybovskyi V. V., Milchev V. I., Syniak I. L., comp. (2009). *Petro Kalnyshevskyi ta yoho doba. Zbirnyk dokumentiv ta materialiv*. Kyiv: IUAD.

49. Potanin G. N. (1883). *Ocherki Severo-Zapadnoj Mongolii. Rezultaty puteshestviya, ispolnennogo v 1879 g. po porucheniyu Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshestva*. Vol. 4. Sankt-Peterburg: tip. V. Kirshbauma.

50. Propp V. Ya. (2000). *Istorycheskye korni volshebnoi skazki.* Moskva: Labirint.

51. Propp V. Ya. (1976). *Folklor i deistvitelnost. Izbrannyie statii*. Moskva: Nauka.

52. Radlov V. V. (1899). *Opyt slovarya tyurkskih narechij.* Vol. 2. Sankt-Peterburg: tip. Imper. akad. nauk.

53. Rudiachenko O. (2020). Serhii Shamenkov, iliustrator viiskovo-istorychnykh vydan, skulptor. *Ukrinform* [online] Available at: <https://www.ukrinform.ua/rubric-culture/2906052-sergij-samenkov-ilustrator-vijskovoistoricnih-vidan-skulptor.html> [Accessed 19 November 2020].

54. Samojlovich A. (1927). O slove "kazak". In: Rudenko, S. I. ed., 1927. *Kazaki: antropologicheskie ocherki. Materialy osobogo komiteta po issledovaniyu soyuznyh i avtonomnyh respublik* . Vol. 11. Leningrad: Izd-vo AN SSSR. pp. 5–16.

55. Sikaliev A. (2015). Ideal i osnovnye obrazy nogajskogo geroicheskogo eposa Mamaj. In: Karakaev, Yu. I. ed., 2015. *Nogajskij geroicheskij epos*. Karachaevsk: KChGU. pp. 39–40.

56. Simakov G. N. (1984). *Obshestvennye funkcii kirgizskih narodnyh razvlechenij v konce XIX — nachale XX v. Istoriko-etnograficheskie ocherki.* Leningrad: Nauka.

57. Snesarev G. P. (1963). Tradiciya muzhskih soyuzov v ee pozdnejshem variante u narodov Srednej Azii. *Horezmskaya arheologo-etnograficheskaya ekspediciya: Materialy,* 7, pp. 155–205.

58. Starkov V. (1996). Komentari do rozdilu "Narodni perekazy". In: Dominique Pierre de la Flise, 1996. *Albomy*. Seriia "Etnohrafichno-folklorna". Vol. 1. Kyiv: IUAD. pp. 195–196.

59. Starchenko N., ed. and comp. (2020). *Stratehii ta rytualy konfliktu: shliakhetskyi sotsium Volyni zlamu XVI i XVII st. Dzherela ta interpretatsii*. Kyiv.

60. Sumarokov P. (1803). *Dosugi krymskogo sudi ili vtoroe puteshestvie v Tavridu*. Vol. 1. Sankt-Peterburg: Imperatorsk. tip.

61. Sumarokov P. (1800). *Puteshestvie po vsemu Krymu i Bessarabii v 1799 godu*. Moskva: tip. Moskovsk. un-ta.

62. Syroechkovskij V. E. (1940). Muhammed-Geraj i ego vassaly. *Uchenye zapiski Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta im. M. V. Lomonosova,* 2, pp. 3–71.

63. Əhmətyanov R. G., ed. (2015). *Tatar telenen etimologik sүzlege, 2 tomda*. Vol. 2. Kazan: Məgarif-Vakyt.

64. Tishin V. V. and Seregin N. N. (2016). Vozrastnaia differentsiatsiia u drevnikh tiurkov VI–X vv.: opyt kompleksnogo analiza [Age Differentiation among the Ancient Turks of the 6th–10th Centuries: An Attempt at a Complex Analysis]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 1, pp. 136–152.

65. Tolstov S. P. (1948). *Drevnij Horezm. Opyt istoriko-arheologicheskogo issledovaniya*. Moskva: MGU.

66. Trepavlov V. V. (2016). *Istoriya Nogajskoj Ordy.* Kazan: Izdatelskij dom "Kazanskaya nedvizhimost".

67. Trepavlov V. V. (2010). Predki «Mamaya-carya». Kiyatskie beki v "Podlinnom rodoslove Glinskih knyazej". In: Trepavlov, V. V. and Mirgaleev, I. M. eds., 2010. *Mamaj. Opyt istoriograficheskoj antologii. Sbornik nauchnyh trudov*. Kazan: Izd-vo "Fen" AN RT. pp. 136–170.

68. Trepavlov V. V. (2010). Fenomen Mamaeva kurgana. Tyurkskie imena v toponimike Povolzhya. In: Trepavlov, V. V. and Mirgaleev, I. M. eds., 2010. *Mamaj. Opyt istoriograficheskoj antologii. Sbornik nauchnyh trudov*. Kazan: Izd-vo "Fen" AN RT. pp. 129–135.

69. Turanly F. (2010). *Tiurkski dzherela do istorii Ukrainy*. Kyiv: IUAD.

70. Frejdenberg O. M. (1998). *Mif i literatura drevnosti*. 2-th ed. Moskva: Izdatelskaya firma "Vostochnaia literatura" RAN.

71. Khodak I. (2017). Vnesok Danyla Shcherbakivskoho v doslidzhennia ta formuvannia muzeinoi zbirky kompozytsii "Kozak Mamai". *Materialy do ukrainskoi etnolohii,* 16, pp. 212–225.

72. Central State Historical Archives of Ukraine in Kyiv, 229, 1, 30.

73. Central State Historical Archives of Ukraine in Kyiv, 229, 1, 44.

74. Central State Historical Archives of Ukraine in Kyiv, 229, 1, 51.

75. Cherkesova A. A. (2016). Sovremennye zapisi eposa ob Edige. In: Suyunova, N. H. ed., 2016. *Edige: Nogajskaya epicheskaya poema*. Moskva: Nauka. pp. 464–466.

76. Shamenkov S. (2016). Poiasnyi odiah v harderobi naselennia ukrainskykh zemel ta v kostiumi kozatstva kintsia XVI pershoi polovyny XVII st. "Arkheolohiia & Fortyfikatsiia Ukrainy". *Zbirnyk materialiv VI Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii*, Kamianets-Podilskyi, pp. 198–202.

77. Shevtsov A. S. (2018). Kartyny "Kozak Mamai" z ekspozytsii Zaporizkoho oblasnoho kraieznavchoho muzeiu. *Muzeinyi visnyk,* 18, pp. 5–9.

78. Shennikov A. A. (1997). Knyazhestvo potomkov Mamaya (k probleme «zapusteniya» Yugo-Vostochnoj Rusi v XIV–XV vv.). In: Gumilev, L. N. *Drevnyaya Rus i Velikaya step.* Vol. 2. Moskva: Institut DI-DIK. pp. 455–483.

79. Schurtz H. (2010). *Istoriya pervobytnoj kultury*. Vol. 1. (transl. from German E. K. Pimenova and M. P. Negreskul). (2-th ed.). Moskva: KRASAND.

80. Yavornytskyi D. I. (2005). *Zaporozhzhia v zalyshkakh starovyny i perekazakh narodu*. Vol. 1. Dnipropetrovsk: ART-PRES.

81. Yavornytskyi D. I. (2005). *Zaporozhzhia v zalyshkakh starovyny i perekazakh narodu*. Vol. 2. Dnipropetrovsk: ART-PRES.

82. Yarlykapov A. A. (2017). Obraz nogajskogo kazaka v folklore: zhizn, moral, doblest. *Vojna i voinskie tradicii v kulturah narodov Yuga Rossii (VI Tokarevskie chteniya): Materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoj konferencii,* Rostov-na-Donu, Vol. 7, pp. 15–21.

83. Yarlykapov A. A. (2016). Obrazcy nogajskogo folklora v hrestomatii M. Osmanova "Nogajskie i kumykskie teksty". *Nogajcy: XXI vek. Istoriya. Yazyk. Kultura. Ot istokov — k gryadushemu.* Materialy Vtoroj Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii, Cherkessk, Vol. 3, pp. 322–330.

84. Boas F. (1897). The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians. Based on Personal Observations and on the Notes made by

Mr. Georg Hunt. Report of the U. S. National Museum for 1895, pp. 311–737. Washington: Government Printing Office.

85. Paprocki B. (1858). *Herby rycerstwa polskiego*. Kraków: Nakładem wydawnictwa Biblioteki Polskej.

86. Joo-Yup Lee (2016). *Qazaqlïq, or Ambitious Brigandage, and the Formation of the Qazaqs State and Identity in Post-Mongol Central Eurasia*. Leiden; Boston: Brill.

87. Pallas P. S. (1792). *Voyages chez les peoples Kalmouks et les Tartares*. Berne: Chez la Société Typographique.

88. Schurtz H. (1902). Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer.

89. Tiger L. (2009). *Men in groups*. New Brunswick, NJ; London, England: Transaction Publishers.

90. Webster H. (1908). *Primitive secret societies. A Study in Early Politics and Religion*. New York: The Macmillan company.

Vladyslav Hrybovskyi
Candidate of Historical Sciences,
Senior Scholarly Researcher in M. S. Hrushevsky
Institute of Ukrainian Archaeography and Source Studies,
National Academy of Sciences of Ukraine, 4,
Triohsviatytelska Str., Kyiv, 01001 nuradyn@ukr.net

PAINTING «COSSACK MAMAI»: BEGINNINGS OF THE IMAGE AND NOGHAIS PARALLELS

Based on the application of structural-functional and comparative-historical methods, arguments have been developed that serve to prove the figurative-semantic and socio-typological similarity of Ukrainian folk paintings of the «Mamai» cycle with the Nogai epic cycle «Forty Batyrs». The conclusion is substantiated that the eponym for the pictures of «Mamai» was the Noghai mirza Mamai (first third of the 16th century), one of the primary heroes of the Noghai epic. He personified the Qazaqlïq in the Turkic world; his epic image was an example of the steppe huntsmen lifestyle. The earliest samples of the painting «Cossack Mamai» traced the designation of signs of male bonds: age class of male youth (shaved head, moustache and crest), initiation (kobza, which indicates the singing of epic, alcohol), aspirations for status (lush clothes, «princely» hat), belligerence (various weapons, horse). A similar complex is traced among the Turkic peoples, primarily the Noghais.

Keywords: *folk painting «Cossack Mamai», Noghai epic «Forty Batyrs», Cossacks, Haidamacks, male bonds, socio-cultural diffusion.*

Рецензії та огляди

Олена Дзюба
кандидат історичних наук
(Київ, Україна)

Рец. на: ІРИНА ЦІБОРОВСЬКА-РИМАРОВИЧ. Друкарня Бердичівського монастиря Босих кармелітів. Історія та видавнича діяльність 1758–1844. Київ: Академперіодика, 2019. 652 с., 28 с. іл.

Книга присвячена висвітленню діяльності друкарні Бердичівського монастиря босих кармелітів впродовж майже ста років. Автор поєднала вивчення історії друкарні із книгознавчим аналізом її видань й визначила жанр праці, як бібліографічну монографію. Це багатопланова робота, перша у вітчизняній історіографії, оскільки, як пише автор, проблема «не була актуальна у радянській атеїстичній гуманітарній науці». Друкарня обслуговувала в першу чергу католицьку церкву Правобережної України, видавала продукцію переважно релігійного характеру польською та латинською мовами. Але діяльність її є невід'ємною частиною культурних та релігійних рухів на українських землях і тому заслуговує на всебічне дослідження та оцінку. Автор для написання праці використала велику кількість різноманітних за видом як історичних джерел, так і книгознавчих методик. Для цього в першу чергу ставилося на меті виявити, описати і ввести у науковий обіг всі наявні на теренах України примірники бердичівських видань. Згадані також й ті, що є в бібліотеках і музеях Польщі, Литви, Білорусі, Росії. З цією метою опрацьовувалися як друковані, так і рукописні каталоги та інвентарі бібліотек. Автор залучила до аналізу 1180 примірників 929 бердичівських видань.

В монографічній частині комплексно висвітлено історіографію проблеми, аналізуються праці як польських, так і вітчизняних дослідників, які приділяли увагу діяльності друкарні, зокрема, найновіші дослідження члена Ордену босих кармелітів о. Б.Ю. Ваната. Ірина Ціборовська зазначає, що опублікований у його праці каталог видань в цілому «представляє репертуар продукції друкарні», але описаний не за усталеними сучасними книгознавчими методиками. Вона відзначає вклад у дослідження проблеми Я. Запаски та Я. Ісаєвича. Діяльність друкарні викладено в контексті історії монастиря від часу заснування до його ліквідації Російською імперією в 1866 р. Фундатором обителі був представник відомого шля-

хетського православного роду Тишкевичів Януш Федорович, який прийняв католицизм. Висвітлюються основні віхи в історії монастиря, його організація та матеріальне забезпечення, історія чудотворної ікони Бердичівської Божої Матері, коронація якої відбулася в 1756 р., та її подальша доля. Зазначається, що основним завданням Ордену була місіонерська, апостольська та просвітницька діяльність. Наприкінці XVIII ст. в процесі реорганізації шкільної освіти в Речі Посполитій при монастирі діяли п'ятикласна школа з розширеною програмою, кількість учнів якої становила 120 осіб, духовна семінарія Ордену, утримувалася монастирським коштом капела і аптека.

Далі увага автора зупиняється на історії заснування та діяльності друкарні. Публікується латинською мовою і у авторському перекладі оригінал дарчої грамоти польського короля Августа III від 1758 р. Висвітлюється організація видавничої справи в монастирі, розподіл службових обов'язків, вказані префекти (директори), які відповідали за роботу друкарні. Показано шлях проходження книги від попереднього розгляду до публікації, обов'язковість дозволу цензора на кожне видання, після чого книгу передавали в друкарню. Співставляючи різноманітні джерела, автор вирахувала, що друкарня видала 929 видань, з них близько половини у XVIII ст. Наочно це показано у таблицях, що відображають інтенсивність діяльності друкарні в різні періоди.

Значну увагу приділено аналізу репертуару видань. Враховуючи специфіку друкарні, основною її продукцією була релігійна література: молитовники, літургійні книги, теологічні праці, агіографічна література, проповіді, церковні календарі. Значне місце посідали видання, присвячені культу Діви Марії. Серед них приділено увагу публікації української духовної пісні «Взиваєт Тебе ціла Україна, Діво Царице, надеждо єдина», надрукованої латинським шрифтом, у виданні «Obrona Polskiej Korony od granic Ukraińskich Marya w Berdyczowskim Obrazie...» (1760), присвяченому коронації чудотворної ікони Бердичівської Богородиці. Ця пісня, як пише автор, є «маловідомим зразком української духовної поезії середини XVIII ст.» (с. 86). Поряд із цим видавалася й світська література: історичні і художні твори, шкільні підручники, господарські календарі, які користувалися великим попитом серед різних верств населення. Основними мовами видань були польська, частково латинська. Інколи видання були двомовними, де поряд з польською як друга мова фігурували російська, французька або німецька.

Автор наводить кількісну характеристику основних груп видань, вказує місце зберігання примірників, відзначає їх особливості: варіанти титульних аркушів, наявність присвят, художнє оформлення. Детально аналізуються видання художньої літератури. Зокрема, автору вдалося,

шляхом порівняльного аналізу друкарських особливостей, аргументовано довести, що один примірник опери-драми польського літератора епохи Просвітництва В. І. Маревича «Polusia córka Kolodzieia, czyli wolność oswobodzona. Opera tragiczna w dwoch aktach» (1789 р.), який зберігається у фондах Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, був надрукований у Бердичеві (с. 106). У бібліографії це видання фігурує без зазначення місця друку.

Значну увагу приділено і історико-книгознавчому аналізу різного роду календарів, що видавалися Бердичівською друкарнею. Серед них — політичні календарі (1760–1792 рр.), які містили на своїх сторінках інформацію про світських і духовних урядовців Речі Посполитої, а також про європейське політичне життя. Але найбільшою популярністю, як зазначає автор, користувалися господарчі календарі, які подавали відомості з різних галузей знань — агротехніки, економіки, медицини, ветеринарії та ін. Наприкінці XVIII — початку XIX ст. вони перевидавалися у Харкові російською мовою. Опубліковано цікаві сентенції та рими з господарчих календарів. Представлено також і книгознавчий аналіз навчальної літератури: букварів, граматик та розмовників з німецької, французької, польської, російської мов, підручників арифметики.

В монографії всебічно висвітлено і художнє оформлення бердичівських видань, зазначається, що раніше цей аспект не був об'єктом спеціальних книгознавчих досліджень. Автор характеризує діяльність відомих бердичівських граверів Ф. Раковецького, Т. Троцкевича та львівського гравера і друкаря І. Филиповича, який співпрацював із Бердичівською друкарнею. Аналізує техніку друкарства, оформлення, прикраси, зокрема, ініціальні літери, заставки, кінцівки та віньєтки, гравюри, відзначає найбільш ілюстровані видання. Цікавим є порівняльний аналіз прикрас бердичівських друків із західноєвропейськими виданнями.

Значна увага приділена розповсюдженню та побутуванню бердичівських видань. Цей аспект досліджується на основі провенієнцій та каталогів різного типу бібліотек — від монастирських до приватних та навчальних закладів. Автор скрупульозно дослідила каталоги бібліотек низки католицьких монастирів різних орденів та греко-католицьких василіан, що діяли на території Київського, Брацлавського, Волинського та Подільського воєводств, а пізніше Київської, Волинської та Подільської губерній. У полі зору були і видання, які опинилися в різних установах після 1917 р. Аналізується репертуар друкарської продукції Бердичівської друкарні як релігійного, так і світського характеру. Це казання, теологічні праці, видання, пов'язані з культом Діви Марії та діяльністю Ордену босих кармелітів. Вказується і кількість примірників тих чи інших видань у монастирських та приватних бібліотеках. Надається інформація про

власників книжок, зокрема, дати життя, посади, родові герби, публікуються вкладні та дарчі записи польською, часто латиною, які автор перекладає. Вказуються місця зберігання бердичівських примірників за сучасним територіальним поділом, що важливо.

Акцентується увага на побутуванні світських видань, серед них праць бельгійського філософа Ю. Ліпсія (1547–1606). Його книга польською мовою «Rozumna rada do nachelionej Ojczyznie do upadku…», видана у 1783 р., знаходилася у книгозбірнях польського короля Станіслава Августа Понятовського, Львівського університету, у приватних бібліотеках Стажинських, Баворовських, Мікошевських (с. 160). Інша праця цього ж автора «Uwagi i przykłady politycznie o cnotach i ułomnościach wielkich ludzi» (1790) також була відома читачам. Поширювалися видання праці давньоримського історика Корнелія Непота, книги з історії. Багатоплановість дослідження обумовила в деяких випадках незначні повторення, як, наприклад, з інформацією про побутування праць Ю. Ліпсія (с. 160, 169).

Значна увага приділена джерелознавчому аналізу і господарчих календарів, яких збереглося небагато. Автор аналізує п’ять бердичівських календарів, піднесених київському і галицькому митрополиту Євгенію (Болховітінову), які зберігаються у фондах Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. Бердичівські господарські календарі поширювалися і у Лівобережній Україні, про що йдеться в монографії.

Другу частину книги складає каталог видань бердичівської друкарні та наявних примірників. Опис йде за хронологією від 1760 р. до 1864 р. Додано список бердичівських видань, в яких відсутній рік друкування або рік і місце. Всього описано 929 видань. Потрбно віддати належне автору в тому, що, ретельний книгознавчий опис враховує всі параметри: повну назву книги, рік видання, формат, кількість сторінок, наявність передмов, присвят, провенієнції, бібліографію, художнє оформлення, оправу, місце зберігання. Вказуються друкарські особливості набору. Автор віднайшла і ввела в науковий обіг примірники, що раніше не були атрибутовані як бердичівські видання або ж мали фіктивні вихідні дані. Вона встановила невідомі до цього часу місця зберігання, різні варіанти деяких видань, присвят, передмов, титульних аркушів тощо. Підібрані ілюстрації наочно демонструють високий художній рівень бердичівських друків. До каталогу додано абетковий покажчик виданих книг, списки архівних та опублікованих джерел, покажчик імен та провенієнцій.

Необхідно відзначити високу поліграфічну якість книги, яка добре ілюстрована заставками, кінцівками, віньєтками, орнаментом з бердичівських видань. Загалом, дослідження є значним внеском в історію книгодрукування в Україні.

Василь Кононенко
кандидат історичних наук
(Київ, Україна)

Рец. на: Джиджора І. Економічна політика російського правительства супроти України в 1710–1730-х роках / Упор., передм., прим., коментарі В. Пришляка. Київ: ТОВ «Видавництво «Кліо»», 2020. 320 с.

Нещодавно у видавництві «Кліо» побачило світ дослідження Івана Джиджори «Економічна політика російського правительства супроти України в 1710–1730-х роках». Перевидання цієї праці, підготовлене до друку луцьким істориком Володимиром Пришляком, привертає увагу ретельністю підготовки до едиції вказаних вище студій західноукраїнського вченого.

Книгу відкриває лаконічна і водночас інформативна розвідка упорядника про самого Івана Джиджору, про особисте життя й наукову кар'єру молодого вченого у Галичині, наукові пошуки останнім архівних джерел та їх узагальнення, написання докторату про російську економічну політику стосовно української автономії[1]. І. Джиджора захистив дисертаційне дослідження, отримавши від свого вчителя Михайла Грушевського схвальні відгуки щодо підготовленої праці. Втім, не обійшлося і без критичної рецензії у відомій на той час газеті «Діло» Мирона Кордуби, іншого учня відомого вченого[2]. Зате це дало можливість Джиджорі краще аргументувати висновки зі своїх архівних студіювань[3].

Власне, ґрунтовний вступ В. Пришляка до книги став можливим через те, що він пройшов подібний шлях архівних пошуків, як й І. Джиджора. Луцький історик по слідах дослідника української автономії перших декад XVIII ст. студіював ті ж фонди Російського державного

---

[1] *Пришляк В.* Іван Джиджора і його головна студія з історії Гетьманщини // Джиджора І. Економічна політика російського правительства супроти України в 1710–1730-х роках / Упор., передм., прим., коментарі В. Пришляка. Київ, 2020. С. 5–26.

[2] Рецензію М. Кордуби див.: *Кордуба М.* З нашої наукової літератури [Рецензія на дослідження Івана Джиджори] // Джиджора І. Економічна політика… С. 199–204.

[3] Відповідь І. Джиджори на рецензію М. Кордуби див.: [Відповідь рецензентові] // Джиджора І. Економічна політика… С. 204–211.

архіву давніх актів, Архіву зовнішньої політики Російської імперії Історико-документального департаменту Міністерства закордонних справ Російської Федерації, Науково-дослідного відділу рукописів Російської державної бібліотеки (звичайно, сто років тому ці архівні інституції носили інші назви).

Сама республікація тексту «Економічної політики…» здійснена (за невеликими винятками) в авторській редакції зі збереженням лексичних особливостей. Водночас фронтальні студії упорядника над спадщиною галицького вченого дали можливість звірити усі посилання на архівні джерела, з відсилкою до теперішніх назв архівів. Залишаючи науковий текст І. Джиджори без змін, упорядник уклав близько 70 сторінок ретельних приміток, котрі утворюють повноцінний розділ рецензованої книги та доповнюють студії сторічної давнини. В коментарях В. Пришляк звертає увагу не лише на нові факти чи інтерпретації з того чи того питання, але й на самі терміни, поняття. Зокрема, його коментар до політоніму «Гетьманщина» є міні-дослідженням на цю тему, в якому лаконічно відображено усю історію його походження та змістових трансформацій[4]. Також у коментарях луцький вчений навів короткі історії архівних установ, в яких довелося працювати Джиджорі, пояснив малозрозумілі місця з авторського тексту, історичні терміни й поняття латинські, польські, німецькі слова і вирази, розкрив географічні назви, згадав історичних діячів та дослідників, історичні праці, часописи і документи. Отож, коментарі своєрідно відтворюють цілий «світ початку XVIII ст.»; вони знадобляться кожному, хто захоче студіювати у добі автономістичних змагань українців від Івана Мазепи до Данила Апостола включно.

Крім цього, В. Пришляк вмістив до книги рецензії М. Грушевського, Миколи Василенка, Дмитра Дорошенка, М. Кордуби, та відповідь Джиджори на критичні зауваження останнього[5]. Ці короткі наукові праці передають тодішню атмосферу, в якій жив та творив автор «Економічної політики…». Також у книзі вміщено покажчики імен, географічних об’єктів та список скорочень.

У самому авторському тексті І. Джиджори на 165 сторінках скрупульозно висвітлено імперську економічну політику щодо української автономії. Виклад автора заснований на ретельній реконструкції відомостей російських архівних джерелах. Це дослідження є актуальним й до сьогоднішнього дня, оскільки відтворює широку панораму внутрішнього життя української автономії часів Івана Скоропадського, Павла Полуботка, Першої Малоросійської колегії, Данила Апостола. Воно показує, як ім-

[4] *Джиджора І.* Економічна політика…. С. 219–223.
[5] Там само. С. 195–218.

перський центр ставив собі на службу ресурси автономної на той час окраїни й цим самим добився майже цілковитого контролю над нею.

Сьогодні, коли у тренді є глобальна історія, даний зріз української минувшини видається важливим для компаративістських досліджень, на кшталт, наприклад, праці Ореста Субтельного «Domination of Eastern Europe», в якій показано економічний аспект політики імперських центрів щодо залежних від них автономій. Більш поглиблені дослідження українського та інших подібних сюжетів добре пояснюють історію XVIII ст. у цілому[6]. Більше того, видаються цікавими міждисциплінарні розвідки про тяглість економічних стратегій імперських центрів не лише у XVIII, але й наступних XIX, XX, XXI ст. Звичайно, це вже інший підхід до історії…

Таким чином, перевидання В. Пришляком праці І. Джиджори «Економічна політика…» є надзвичайно актуальним та цінним для сучасної історичної науки, а його підхід до републікації є взірцем для наслідування.

---

[6] Див.: *Кононенко В*. [Огляд] Subtelny O. Domination of Eastern Europe. Native nobilities and foreign absolutism, 1500–1715. Kingstong and Monreal, 1986. 270 p. // Український історичний збірник. Вип. 10. Київ, 2007. С. 465–466.

В'ячеслав Станіславський
кандидат історичних наук
(Київ, Україна)

Рец. на: Д. В. Сень. Русско-крымско-османское пограничье: пространство, явления, люди (конец XVII — XVIII в.). Избранные труды. Ростов-на-Дону: АЛЬТАИР, 2020. 420 с.

Нова книга доктора історичних наук, професора Дмитра Сєня з Ростова-на-Дону складається з 22 наукових розвідок, більшість з яких, як це зазначено автором у вміщеному наприкінці її переліку, раніше були опубліковані — в періодичних виданнях, збірниках статей, матеріалах і тезах конференцій. Зважаючи на доступність цих видань в електронному вигляді, автор задумав книгу «в форматі монографічного збірника», щоб «спробувати передати взаємопов'язаний, наскрізний характер сюжетів, які демонструють складність і мінливість прикордонного життя на Півдні». При цьому наголошується, що це життя залежало не тільки від правителів і укладених ними угод, та висловлюється зацікавленість у дослідженні ставлення населення — «численних прикордонних спільнот» степу — до змін традиційних порядків їхнього побутування, котрі розпочалися наприкінці XVII ст. (С. 17).

Такий підхід, коли дослідники, володіючи знаннями про загальні напрями політики великих політичних організмів, знаходять джерела для виділення в їх межах менших утворень, що мали власні інтереси та цілі, чи для вивчення діяльності певних прикметних осіб, як видається, є необхідним і закономірним.

Д. Сєнь представляє життя людей на південному прикордонні Росії як «самостійну і важливу тему», яка дозволяє під іншим кутом подивитися на міжнародну політику. Ця тема, досліджена «не з точки зору "природних"/"законних" інтересів якоїсь держави чи т. зв. головних учасників, а з позицій гетерогенності та мозаїчності самого прикордонного життя», показана як «простір конформізму і супротиву, конфронтації та співробітництва самих місцевих спільнот, а не як абстрактна територія "агресії" чи "захисту" з боку Москви (Санкт-Петербурга), Бахчисарая, Стамбула» (С. 18). При цьому науковець широко використовує «концепт фронтира», що дало йому змогу змінити «дослідницький фокус»: «центральним стає не опис крупних суспільних одиниць та ідентичностей, але

відношення індивідуумів до цих ідентичностей, опис відмінностей, які не зводяться до зворотного тяжіння фронтирної "периферії" до свого історичного/культурного "ядра"» (С. 20–21). Розглядаючи далі ті чи інші позиції названої праці Д. Сєня, зауважу, що іноді вони повторюються в кількох розвідках, через що зазначатиму переважно ті випадки, коли вони зустрічаються вперше від початку книги.

Розділ 1 під назвою «Азов … после Азака» містить 6 розвідок. Дослідження «Азовские походы и их последствия в истории Крымского ханства. Рубеж XVII–XVIII вв. (на примере ногайской Кубани)» привертає увагу новими архівними матеріалами щодо цікавих питань: реакції кубанських ногайців на захоплення Росією Азова в 1696 р., ініціативи ногайців щодо побудови фортеці Ачуєва; звернення кубанських ногайців по підданство до Москви. З наступної розвідки з титулом «Из истории борьбы России за Азов в 1695–1696 гг.: участие ахреян в защите османской крепости» дізнаємося про авторське відкриття — крім голландця Якова Янсена, котрого постійно згадують в історичній літературі як зрадника російського царя, на боці турків при захисті Азова було чимало слов'ян, яких російські джерела називають ахреянами, і які були рішучими противниками здачі міста. При цьому розглянуто питання про їх кількість та релігійну приналежність, долю після переходу Азова під московську владу. Невеликий матеріал «Администрация российского Азова и население ногайской Кубани: пограничные отношения в конце XVII — начале XVIII в.» має тезове походження, і його ідеї переважно відображені в більшій (розміщеній перед ним, але хронологічно пізнішій) першій розвідці. Тому, можливо, варто було розташувати його на початку книги.

Четверта розвідка із назвою «После взятия Азова: российско-османское пограничье и его население в 1696–1697 гг. (на материале расспросных речей)» належить двом авторам — П. Авакову та Д. Сєню, а стосується історії Азовського походу 1697 р. У ній зосереджена увага на рукописній книзі з Відділу рукописів Бібліотеки Російської академії наук (Санкт-Петербург), що містить опис того походу. Автори обґрунтовують свою точку зору, згідно з якою цей рукопис варто визначати як «записну книгу Азовського походу 1697 р.» (с. 59). До уваги читачів пропонується археографічна публікація фрагменту цієї книги — розповіді кубанського ахреяна Федора Горбуна, датованої 20 березня того року, під час походу Великого полку до Азова, з різноманітними відомостями, котрі стосуються ахреян, донців, ногайців у контексті ситуації на прикордонних теренах, стану справ у Криму, дій турецького флоту, будівництва Ачуєва та ін. В розповіді Ф. Горбуна містяться цікаві свідчення й про те, що в 1697 р. Османська імперія мала намір збудувати нові укріплення в

Керченській протоці, але що почала реалізувати його лише через кілька років, зводячи Єні-кале (С. 64).

У розвідці «Толмачи и переводчики в деятельности воеводской администрации Азова (конец XVII — начало XVIII в.)» Д. Сєнь зосереджує увагу на взаєминах нової — російської — адміністрації Азова з представниками Криму та Туреччини, а саме на лінгвістичній проблемі, шо стосується розуміння текстів та усного мовлення. Тут згадуються приклади перекладу текстів полоненими турками, товмачами-калмиками, іноземцями (певно, з Західної Європи). Цікавим є спостереження (як і в наступному дослідженні) про перекладання, приміром, з османсько-турецької і татарської мов двома людьми, коли документ зачитувала одна людина, а переклад здійснювала інша, сприймаючи слова на слух. Також зроблено висновок про регулярні відправлення з Посольського приказу в Азов перекладачів зі східних мов протягом першого десятиліття XVIII ст. та складено перелік тих, хто тоді працював у зазначеному місті.

Близькою до цієї є наступна частина книжки із назвою «"А что в тех письмах писано… того нам неведомо": новые дипломатические практики русско-крымско-османских властей в южном пограничье (конец XVII — начало XVIII в.)». У ній автор прослідковує динаміку розвитку прикордонних контактів, окреслює коло питань, які вирішувалися у їх ході, з акцентом на тому, як відбувалася письмова комунікація. Д. Сєнь показує проблему перекладу з турецької, татарської та калмицької мов, яка існувала при спілкуванні російської адміністрації з представниками султанської та ханської влад, та її поступове вирішення завдяки зусиллям обох сторін, але більшою мірою російської.

Розділ 2 під назвою «Новые границы: создатели и нарушители» містить 8 розвідок. Перша з них має назву «Крымское ханство в конце XVII — начале XVIII в.: внешняя и внутренняя политика в условиях новых исторических вызовов» і носить концептуальний характер. Справедливими є намагання автора відійти від домінуючих в російських дослідженнях поглядів на татар Кримського ханства лише як на одвічних грабіжників. Стосовно ж «тотального впливу» В. Смірнова на російську літературу про Кримське ханство (С. 122), то хочу відмітити, що цей вплив не був би таким загальним і тривалим, якби суперечив устійненій позиції політичного керівництва, де би воно не перебувало — у Москві чи Санкт-Петербурзі, якби дослідники могли (якщо й мали таке бажання) цій позиції суперечити. І навряд чи має вирішальне значення в цьому те, що джерелом зверхнього тону В. Смірнова щодо кримських татар був османський погляд на них, як писав про це І. Зайцев (С. 122).

Вважаю безумовно вірним і навіть необхідним проводити наукові розвідки з врахуванням власних політичних інтересів Криму та мати при цьому на увазі еволюцію кримсько-османських відносин, різні настрої

всередині самого ханства (С. 123–124, 126). Цікавим і справедливим вважаю спостереження, що навіть в умовах наступу з боку Москви кримська влада не бажала надмірного посилення Стамбула. Хоча, вочевидь, як можна зрозуміти з посилання, висловлювання хана про це відноситься до 1712 р., тобто було зроблене невдовзі після поразки Петра I на Пруті (С. 127). Матеріал цієї розвідки дозволяє вважати цілком прийнятним твердження Д. Сєня про системний вплив на ханських підданих змін у російсько-османських відносинах з 1681 р. і що «з цієї точки зору теза про безперервну набігову агресію Криму проти Росії потребує корегування. Зроблено висновок про прагнення правлячих Гіреїв мінімізувати втрати від міжнародної ситуації, яка погіршувалася щодо ханства, про їхні спроби налагодити новий політичний діалог з самими різними державами та спільнотами» (С. 134). Тут же знаходяться нові цікаві дані про реакції мешканців Кримського ханства на просування Росії на Південь, на додаток до того, що відомо з праць В. Смірнова, — свідчення кримського татарина про наміри хана в 1696 р. та вихідця з Кубані про те, що говорили татарські хафізи в 1700 р. (С. 132).

У матеріалі із заголовком «Ахреяне как образы “чужого”: славяне Приазовья и Кубани XVII — начала XVIII в.» автор висуває твердження про походження терміну «ахреяни» від терміну «агаряни» (С. 140). При цьому зазначається, що агарянами називали в Росії турків і татар, а загалом усіх мусульман, а також язичників Сибіру. Терміном же «ахреяни», за припущенням дослідника, спочатку називали православних, які переходили в мусульманство, а незабаром (чи одночасно) це явище «набуло характеру *зради* — і вірі, і єдиному православному государю, тобто московському царю» (С. 149). Крім зазначених питань, Д. Сєнь розглядає «позаконфронтаційні відносини Війська Донського і османського Азова, представлені, поза іншим, “обміном” населення та різного роду інформацією» (С. 150). Він висловлює припущення, що наприкінці XVII ст. на Кубані мешкало близько 500 козаків і членів їх сімей (С. 165).

Досить слабко розроблена тема участі в торгівлі людьми населенням з боку Російської держави (в ширшому контексті работоргівлі по обидва боку кордону) знайшла своє відображення у розвідці під назвою «“Бил челом ахреянскому атаману…”: плен, рабство и выкуп на южном пограничье (конец XVII — начало XVIII в.)». З точки зору автора, ця тема «характеризує не тільки міждержавні російсько-кримські відносини і конфронтацію держав», але й «відноситься до історії взаємодії численних спільнот у кримсько-російсько-османському прикордонні». Науковець має на увазі спільноти донських козаків, черкесів, ногайців, турків з Азова, вірменських купців і татар (С. 171). Методологічно Д. Сєнь притримується тієї точки зору, що прикордоння складається з перехідних зон (фронтирів), де відбувається взаємодія між різними культурами чи полі-

тичними структурами, а з цього формує висновок про «культуру прикордонного діалогу в умовах вимушеного сусідства» (С. 171–172). До складових цього співробітництва з певними заувагами, на його думку, може бути віднесена торгівля «ясирем» разом з викупом (С. 172). Дослідник використовує поки що незвичну сентенцію про те, що «работоргівля відносилася до числа традиційних занять донських козаків» (С. 173), хоча, зрозуміло, що традиційно звучать слова про такі ж заняття з боку підданих Османської імперії. Далі йде мова про викуп полонених, що активно практикували обидві сторони, обміни полоненими, удар по цій системі на рубежі XVII–XVIII ст. у зв'язку з укладенням мирних договорів Москви зі Стамбулом, втрату через це донцями, кримчанами та ногайцями великого джерела прибутків, обмеження самостійності Війська Донського царською адміністрацією в Азові, долучення до системи работоргівлі наприкінці XVII ст. кубанських козаків-старообрядців. Важливо, що, за спостереженням автора, не дивлячись на зазначені мирні угоди, на зламі століть «продовжували існувати певні умови для збереження рабства та работоргівлі в Північному Причорномор'ї» (С. 177).

В основі нарису, який має заголовок «Переговоры о переходе кубанских ногайцев в российское подданство (рубеж XVII–XVIII вв.)», знаходиться заклик росіян до кубанських ногайців щодо переходу під їхню владу одразу після завоювання Азова в 1696 р. в контексті московської політики в південному напрямі та ситуації, в якій опинилися піддані кримським Гіреям ногайці. У розвідці, названій «Информационное пространство Булавинского выступления и повстанческая переписка 1708 г. с Кубанью», Д. Сєнь зробив попередній аналіз листування Війська Донського з Кубанню, що дало змогу побачити його зв'язок з виступом К. Булавіна, визначити перспективи досліджень цього виступу внаслідок вивчення всіх відомих випадків взаємин отамана з кубанськими турками, ногайцями та козаками.

Значний інтерес в концептуальному плані викликало дослідження із заголовком «Управленческие практики Российской империи в Северном Причерноморье и судьба Крымского ханства: проблемы историографии». Відзначаючи загалом значну кількість наукових досліджень з історії Кримського ханства в російській історіографії, Д. Сєнь звертає увагу на невелике число праць, присвячених останнім рокам його існування як незалежного політичного утворення, «які містять пізню історію ханства в контексті не лише російсько-османського, але й кримсько-османського протистояння, а також тих, які пропонують нові теоретичні підходи». Панує ж бо традиційний підхід, коли дослідники пов'язують приєднання Криму з об'єктивними умовами розвитку Російської імперії (С. 213–214). Автор справедливо вважає проблемою те, що «пізня історія Криму доволі часто розглядається як історія *наперед визначена*, розфарбована в кольори

справедливої відплати за століття татарських набігів на територію Росії» (С. 215). На мою думку, такий підхід буде зберігатися більшою чи меншою мірою, а швидше, що й домінувати через цілком зрозумілу близькість історії та політики. Безумовний інтерес і перспективи для вивчення має питання про невійськові способи управління, які використовувала Росія на землях, що раніше належали ханству, пов'язане з символічним значенням Криму, яке Д. Сєнь згадав у своїй розвідці. Критичний погляд дослідника на традиційне для російської історіографії судження про неминучість ліквідації Кримського ханства як держави та думка про необхідність вивчення усіх проектів російської влади щодо майбутнього Криму тісно пов'язані й з проблемою оцінки модернізаційних реформ Шагін-Гірея.

Наступна розвідка цього розділу — «Освоение Черномории казачеством в конце XVIII в.: случай Петра Малого и Андрея Мазанова» — присвячена процесу освоєння Чорноморії (Кубані) козаками на прикладі окремих людських біографій, долям козаків-некрасівців на Північно-Західному Кавказі. Остання ж, яка має назву «Пограничные владения Османской империи на Северо-Западном Кавказе в конце XVIII — начале XIX в. и казачьи сообщества региона» оповідає про втечі чорноморських козаків в Анапу, коли місто перебувало під Османською владою.

Розділ 3 під назвою «Военное лидерство в пространстве южного пограничья» містить 8 розвідок. Перша коротка студія з цього розділу має назву «Новые данные о представителях потестарных структур кубанского казачества (конец XVII — XVIII в.)». У ній Д. Сєнь торкається кількох важливих питань, які пов'язані з утворенням Кубанського козацького війська. У другому дослідженні — «Биографии лидеров донских и кубанских казаков-старообрядцев конца XVII — начала XVIII в.» — автор концентрує увагу на лідерах козацьких груп та спільнот: їх походженні, впливах на них певних суспільно-політичних обставин, порівняні їх ставлення до подій на Дону, знайомстві цих лідерів між собою, їхній приналежності до старообрядців. Крім цього, науковець зауважує, що реконструкції індивідуальних та колективних біографій лідерів допоможуть зрозуміти зв'язок між ключовими подіями в житті донського козацтва, та наголошує на необхідності вивчення історичної пам'яті про них (фольклорного спадку).

У тексті «Биографические данные об элитах Крымского ханства: проблемы источниковедческого изучения (случай султана Бахты-Гирея)» автор цілком справедливо актуалізує увагу на необхідності подальшого вивчення династії Гіреїв, співвідносить це питання з питаннями функціонування політичної системи Кримського ханства, а зокрема — з престолонаслідуванням. При цьому концентрується увага на біографії султана Бахти-Гірея, який був сином кримського хана Девлет-Гірея II

(з'ясовуються певні моменти його життя), стверджується, що накопичено достатньо матеріалу для створення монографії про цю особу, а також коротко окреслюються документальні джерела з російських архівів до цієї теми. Не викликає заперечень твердження, що «окремий випадок султана Бахти-Гірея має виходи на більш загальні проблеми історії гірейської династії» (С. 300).

Розвідка під назвою «Кубанский султан Бахты-Гирей: историческое пространство индивидуальной биографии и его реконструкция» є коротким повідомленням про підсумки досліджень біографії Бахти-Гірея, про його сім'ю та становище родичів на Кубані. Матеріали наступного дослідження — «Взаимоотношения калмыков и кубанского султана Бахты-Гирея: тактика и стратегия пограничного сотрудничества (середина — вторая половина 1720-х гг.)» — дають автору підстави стверджувати, що «протягом другого і третього десятиліть XVIII ст. (до 1729 р.) кубанський султан Бахти-Гірей залишався однією з найважливіших діючих осіб в дуже складних воєнно-політичних комбінаціях на Півдні, до чого еліти прикордонних спільнот (в т. ч. калмики) вдавалися у боротьбі зі своїми імперськими сюзеренами, організовуючи регулярні набіги на російські та кримсько-османські прикордонні території»; що «протягом вказаного часу Бахти-Гірей був чи не єдиним *самостійним* політичним гравцем на Північному Кавказі, який користувався величезним впливом, що поширювався за межі даного регіону». Причому, з позицій оточуючих держав, його влада була нелегітимною, але, разом з тим, фактичною. Султан вибудовував свою систему відносин з народами Північного Кавказу і Поволжя, зберігаючи фронтирний (нестійкий і неконтрольований імперіями) стан прикордонних земель (С. 355–356). Стаття визначає основні моменти відносин калмиків з султаном.

Текст із титулом «"Чтоб-де к нам тот Бакты-Гирей с Некрасовым поближе пришли, то бы де нам добре было": случай из истории казачьей старшины Гетманской Украины 1720-х гг.» (її авторами є Д. Сень та Н. Швайба) привертає особливу увагу у зв'язку з інтенсивною розробкою в українській історіографії з 90-х років XX ст. історії Війська Запорозького — Гетьманату. Йдеться про донос монаха Троїцького Мигулинського монастиря Серапіона на українських наказного гетьмана Семена Лизогуба та бунчукового товариша Андрія Горленка в 1725 р. під час Сулаксько-Гилянського походу. Почуті від старшин слова Серапіон зрозумів як вираз їхнього бажання з'єднатися з кубанським султаном Бахти-Гіреєм та отаманом І. Некрасовим. Обидва старшини були заарештовані та привезені до Санкт-Петербурга, але в результаті проведеного слідства їх було звільнено, а монаха покарано за неправду.

Цілком логічними, з контексту вивчення цих подій, є міркування про вагомі підстави для існування в обох старшин невдоволення російською

владою. Також автори обґрунтовують (хоча й не у всіх моментах з достатньою переконливістю) свою думку про те, що Серапіон вірно передав почуте від старшин, дарма що інтерпретував ті слова помилково. При цьому припускається, що старшини думали не про приєднання до Бахти-Гірея та І. Некрасова, а про воєнні дії, в результаті яких похід українських козаків на Кавказ міг бути зірваний чи затриманий. Цілком прийнятним є, на мою думку, обережний висновок авторів про те, що випадок, розглянутий в статті, відображає «певні характеристики становища козацької старшини Гетьманщини, її політичного світогляду і сумнівної політичної лояльності щодо самодержавства» (С. 379).

Вельми незвичайним є дослідження «Организация убийств как инструмент политической борьбы в южном пограничье первой трети XVIII в. (случай султана Бахты-Гирея)». У ньому розповідається про намагання вбивства Бахти-Гірея як одну зі спроб російської влади позбутися політичного противника поряд з іншими заходами, спрямованими на досягнення тієї ж мети. З опрацюванням матеріалів з цієї тематики у науковця склалося враження, що заходи російської влади з організації вбивств своїх політичних противників з числа підданих різних держав «цілком відповідали тому актуальному набору засобів і методів», за допомогою яких забезпечувалися її інтереси в прикордонних регіонах (С. 381).

Логічним є наступне питання — наскільки часто Москва чи Санкт-Петербург вдавалися до вбивств свої супротивників. Відповідь Д. Сєня на нього є достатньо виваженою: «Навряд чи варто говорити про часте і завжди плановане використання російськими владними структурами такого методу боротьби зі “зрадниками” й царськими “недругами”, як організація їх фізичного усунення. Але назвати *випадковим* застосування до них подібного методу розправи теж не можна» (С. 381).

Ініціативи щодо захоплення чи вбивства певних осіб могли виходити як від центральної влади, так і від регіональної, як це було і у випадку з Бахти-Гіреєм. Ці заходи російської влади, як влучно зауважує Д. Сєнь, могли відповідати інтересам місцевих еліт, коли йшлося про усунення конкурентів. А тому ці еліти об’єднували зусилля з російськими урядовцями (С. 384). Вельми цікаво, що хоча протягом півтора десятиліття російська влада, а також верхівки Стамбула та Бахчисарая хотіли усунути султана, зробити цього їм не вдалося.

У розвідці «Ногайская Кубань и проблемы внутриполитического развития Крымского ханства середины XVIII в.» автор приходить до висновків про значну роль Кубані у внутрішній політичній ситуації ханства, пише про втечі туди підданих різних держав, помітне місце, яке займали на Кубані сини Бахти-Гірея, супротив кубанських ногайців спробам Бахчисарая посилити контроль над системою набігів та міґра-

ціями на території ханства, вплив кубанських ногайців на призначення до них сераскерів та про низку інших питань.

Ближче до завершення висловлю важливе критичне зауваження. Мені видається помилковою практика позначення Османської імперії та Кримського ханства як окремих держав, яка, втім, спостерігається не лише в працях Д. Сєня. Вважаю, що окремими державами можна позначати Туреччину і Кримське ханство, але, ведучи мову про Османську імперію, варто пам’ятати, що Кримське ханство було її частиною, підпорядкованою (з тією чи іншою мірою залежності в різні часи) Стамбулу.

І ще одне спостереження. В роботі часом незвично багато уваги приділено визначенню кола проблем, які варто розглядати в перспективі. В цьому, попри моє критичне ставлення, можна побачити позитивну сторону. Таким чином бачаться шляхи, якими йде дослідник, це може стати в нагоді тим науковцям, які будуть займатися схожими питаннями. Разом з тим, книжка не є легкою для прочитання, що, зауважу, часто характерно для тем, які раніше мало досліджувалися; загалом вона потребує вдумливого і неквапливого опрацювання.

І, як підсумок, зазначу, що, незважаючи на бажання бути об’єктивним, кожен дослідник, ознайомлюючись з працею колеги, складає про неї власні враження, які зумовлюються багатьма чинниками. Із цих чинників, припускаю, важливими є особисті зацікавлення рецензента, теми, якими він займається, глибина проникнення в певну проблематику, вироблена ним система поглядів на епоху та явища, для тієї епохи притаманні. Саме тому враження й оцінки однієї людини не можуть дати всебічної характеристики рецензованій книзі, саме тому й мій погляд є суб’єктивним, саме тому вміщені в ній розвідки викликали більші чи менші зацікавлення. Але при цьому висловлю сподівання, що надруковані тут спостереження сприятимуть приверненню уваги до книги Д. Сєня, до викладених ним міркувань та багатьох раніше невідомих фактів.

Наукове видання

Україна в Центрально-Східній Європі

Випуск 19-20

Комп’ютерна верстка *Л. Зубець*

Підписано до друку 26.02.2021 р. Формат 70x100/16.
Ум. друк. арк. 28,68. Обл. вид. арк. 26,31.
Наклад 300 прим. Зам. 4. 2021.

Поліграф. д-ця Ін-ту історії України НАН України.
Київ-1, вул. Грушевського, 4.

Свідоцтво
про внесення суб’єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції
Серія ДК № 5070 від 23.03.2016 р.